

白云论坛

白雲論壇

第二卷

张本义主编

北京图书馆出版社

目 录

上 辑

追寻中华文明的起源.....	5
在非洲看历史文化.....	19
流人与吴兆騫.....	60
佛教与中国文学.....	71
中国传统诗的创作与欣赏.....	82
《杨家将》故事的演变.....	99
从《围城》到《破围》.....	108
解读二十世纪文化的科学底蕴.....	134
中国科学的传统与未来.....	161
天文与传统文化.....	171
书法与中国传统文化.....	180
当代书法的创作思潮.....	198
书法在新加坡.....	215
吟边絮语.....	225
罗振玉在近代书法史上的地位.....	242
简论罗雪堂笔记学术价值.....	247
简论罗雪堂笔记学术价值.....	248
经学的扬弃：王国维与中国现代学术.....	252
陶希圣及其中国史观.....	276
陈寅恪致桥川时雄书笺证稿.....	301
殷王奉祀虚农黄三大氏考.....	304
清朝关于海防建设的两次讨论.....	316
《老子》“三”为“气”考.....	326
李白《上安州裴长史书》新考.....	328
《韩湘子全传》探源.....	339
《混唐后传》成书晚于《隋唐演义》论.....	344
明钞本《书画萃苑》略考.....	347

《清真释疑》版本考.....	357
《优语录》与《优语集》之比勘.....	361
敦煌本《肇论》校录.....	380
《文徵明集》校补.....	385
十载春风忆鯁翁.....	394
哲人千古传圭璋.....	399
悼于师植元先生.....	405

上辑

追寻中华文明的起源

李学勤

各位女士、各位先生，今天我非常荣幸到大连图书馆来，在白云书院“传统文化系列讲座”中与各位见面。大连图书馆的领导和白云书院工作人员，如此热心地提倡文化、普及科学，值得我们感谢。今天我谈一下关于中华文明起源的问题，也就是向各位汇报一下我国“九五”期间重点科技攻关计划之一——夏商周断代工程的研究过程、成果以及我国“十五”期间的重点科技攻关计划的一些情况。有不当地方，希望在座各位能给予批评指正。

我讲三个问题，第一是中华文明起源研究的重要意义，第二是介绍夏商周断代工程的缘起和主要成果，第三是谈我们进一步探求中华文明起源的途径和相关的一些计划。

一、研究中华起源的重要意义

我想大家很习惯于这种说法：中国有五千年的文明史。这句话已不是简单的习惯和口头禅了，而是我们整个民族包括海外华侨华裔引以为豪的一句话。这句话和“我们都是炎黄子孙”有联系。为什么说我们是炎黄子孙呢？因为我们中华民族在五千年前有炎帝、黄帝的传说，所以这两句话其实是一回事。由此可见，探求中华文明的起源也是整个中华民族的一个寻根过程，从这方面谈，我想每个中国人都能体会到它的意义。

那么我们是否能从更远一点，从整个人类以至于从整个科学的意义上来看待起源问题呢？各位都知道马克思有一句著名的话：“我们只知道一门科学，就是历史，历史可分为自然史和人类史。”马克思认为所有的科学都可以算作历史的科学，因为自然科学研究的是整个自然界、宇宙起源、发生发展的过程，可以叫做自然史，有了人类就有人类史，我们所有关于人文科学的，包括文史各方面的研究，都称为人类史。所以马克思说我们只知道一门科学，就是历史。这样看整个宇宙的发展直至人类的发展，可以在整个过程中找到非常关键的科学问题，就是“起源的问题”。

第一个起源问题当然是宇宙的起源。过去的人认为：时间是无始无终的，宇宙也是无始无终的，所以宇宙没有起源。这种说法从现代理论物理学上看是不正确的，现代理

论物理学认为整个宇宙是有起源的，宇宙的时间是有一个起点的，这个起点至今有多久，有各种意见，其中流行的看法是大约一百五十亿年或更多一点的时间。不管这种观点正确与否，对于宇宙的起源探讨还是天文学界、物理学界的一个重大科学问题。

从宇宙的起源问题再推进就是银河系的起源、太阳系的起源，直至推向距我们更接近的地球的起源。我们所居住的地球是人类目前能直接接触到的世界，地球这个世界究竟有无起源？何时起源？

在地球起源之后还有一个更重要的起源问题就是生命的起源。迄今为止，我们没有任何科学证据能证明地球之外存在生命。全世界的科学家都在探索宇宙间的生命问题。

之后是人类起源问题，人类是如何从动物界、生物界脱颖而出形成这样的社会？这个问题是有争议的。在中国发现过很多古人类化石，如周口店的北京人，后来又发现了比北京人更早的云南元谋人。近些年根据分子生物学的研究又提出了新的理论，认为现在的所有人类都不是我们发掘到的人类化石的后裔，而是在三五万年前非洲一位老太太的后裔，这就是所谓的“夏娃理论”，但中国大多数古人类学家并不赞成这种理论，究竟事实是怎样的，还需要进一步证明。

那么，人类从何时进入文明，是怎么起源的，在什么条件下起源？还有，世界上曾出现过多种文明，起源的早晚不同，有的是独立发展，有的是在其它文明影响之下发展的，中国的文明是如何起源的呢？这就有了具体的目标了，这个问题也是科学研究的重要问题。自十七世纪起就有一些学者讨论文明起源的问题。经过文艺复兴后，欧洲的学者对于全世界的人类情况、历史情况、文化情况逐渐有所认识，做了很多研究，很多调查。马克思、恩格斯在十九世纪晚期也曾研究过文明的起源问题，他们认为这个问题与马克思主义的整个理论学说有非常密切的关系。因为马克思主义是共产主义的科学理论，它研究人类社会阶级、国家等等一系列问题是如何起源的，不了解这些起源问题，怎么能建立一个没有阶级、没有阶级统治的社会？所以他們要研究这个问题。为此，马克思看了相当多的科学研究著作，特别是美国学者亨利·摩尔根的《古代社会》，俄国重要学者科娃列夫斯基的有关著作，当然还有英国学者梅茵等人关于古代法和古代共同的研究。马克思写了很多笔记，这些笔记和观点得以保存，收入在《马克思全集》中，但马克思本人没有来得及就这个问题写成专著。马克思逝世后，他的遗愿由恩格斯实现了，恩格斯在晚年写了一部《家庭、私有制和国家的起源》，讲述了人类从野蛮过渡到文明的问题。西方学者非常重视这本书，现在外国的人类学家、历史学家在讲文明起源问题时，还常常拿它来参考。但限于当时的历史条件以及当时科学发展的状

况，马克思、恩格斯不可能接触到中国的事情，所以这些书中没有讨论到中国。这是因为历史条件所限，我们不能苛求前人。中国第一位著书来讨论中华文明的是郭沫若先生。一九二七年大革命失败后郭沫若先生流亡到日本，他在一九二九年写出了《中国古代社会研究》一书，序言中明确谈到：他要补充恩格斯所没有接触到的中国这一空白。要在恩格斯《家庭、私有制和国家的起源》这本书的指导下研究中国古代文明的发展问题。这部书于一九三〇年正式出版。

刚才我所谈的这些多是从学术的观点来看文明起源问题，可是正如讲座开始时我谈到的，对中国人来说，研究中华文明的起源问题还有其特别的一面。中国人一直以悠久历史而自豪，这是中华民族凝聚力的一个表现，这一点是非常重要的，特别是海外华侨华裔经常提到这个问题。这里我举一个亲历的例子：七十年代末，我们几个中国学者组成代表团访问澳大利亚，因为中国学者出国访问是非常罕见的事，所以受到澳大利亚政府、特别是华人华裔学者的热烈欢迎。我们在澳大利亚的悉尼大学讲学，悉尼大学是澳洲独立以前建立的，是澳洲最古老的大学，中间休息的时候，有一位老先生走过来，他用英文进行自我介绍，说姓马，是马来西亚人，但是华裔，在马来西亚已是第四代了，最惭愧的是作为中国人的后代却不能用中文交谈和看书，这是自己的耻辱。他很想了解中国文化，看到我们来了非常高兴，要把他写的书都送给我们，带到北京去，他以后要到北京访问。我们听后觉得很高兴，这位马先生是东南亚最著名的会计学专家，他给我们的著作有一米多高，我们只好请大使馆海运寄回去。其实外国人也这样，我再讲一个故事，从澳大利亚回来不久，我们又到美国访问，和一个犹太社团聚会，一位七十多岁的老太太问我：“你们中国有那么悠久的历史，你们谈的事情都那么久，你们中国人看美国人是不是都是 **BABY** 呢？”意思是说中国历史悠久，而美国只有二百年的历史，中国看美国会不会觉得很渺小呢？我非常客气地说美国虽然只有二百年历史，但文化很深远，有很多值得我们学习的地方。她听了很高兴。可见我们中国的悠久历史和文化，也令外国人钦佩。所以对于中国人来说研究中华文明的起源是有特殊意义的。

关于中华文明起源的问题，我刚才提到许多学者用不同的方法进行了多种研究。对于我们来说，现在更有条件来探讨这个问题。我们可以从两方面来看，第一从国际上，在二十世纪六十年代后期，国际上曾有一次文明起源研究的高潮，欧美有很多学者重新探讨古代文明和国家起源的问题，在国际上有对文明起源问题进行探讨的背景和要求。另一方面，建国后特别是改革开放以来，我们的考古工作大大发展起来，有许多的新发现，有些是震惊世界的发现，这就为我们进一步研究中华文明的起源在研究材料上做好

了准备，使我们有了前所未有的、良好的契机。我们对中国古代文明起源的探讨便可以开始了。

二、夏商周断代工程的缘起及主要成果

我先向大家介绍一下刚才提到过的“九五”国家重点科技攻关计划——“夏商周断代工程”。在座各位也许听说过这个工程，为什么要叫“夏商周断代工程”呢？人们常说中国有五千年历史，但究竟有多少年？说我们的文献记载有三皇五帝、尧舜禹汤文武周，那么他们究竟在哪个年代？这要有一个明确的尺度。任何一门科学都有一个量化的过程，对于古代的历史，我们也要给一个科学的尺度，这就是年代学问题。所以我们用自然科学和人文社会科学相交叉的方法来研究历史上记载的夏商周三代的年代学问题，这就是夏商周断代工程的项目。但研究起源问题的项目为什么立在夏商周？我们中国的古代文明起源于何时，这本身就有个时变量变的问题，要确定它我们需要一个起步点，这个起步点不是一下就追溯到五千、六千、七千年以前，不能这样，要一步步、逐步地去做，所以我们首先从中华文明发展比较昌盛的夏商周三个时代开始，而且是从后向前推。我们首先提出夏商周年代上的问题，因此是夏商周断代工程。

现在我把这个工程建立的过程向大家介绍一下。夏商周断代工程是由一位自然科学家提出的，这一点值得研究文科的专家学者深思。这位自然科学家就是当时的国家科委主任宋健同志。宋健同志是研究控制论、系统论的，又是中国科学院、中国工程院两院院士，对于中国的传统文化有着浓厚的兴趣。由于宋健同志经常到国外访问，包括著名的文明古国，比如埃及、两河流域、希腊等，与这些国家的大学、博物馆都有过交流，看过很多研究成果。他说过在看这些东西的时候，有很深刻的感受。外国对于古代的历史时期研究得很透，如埃及的年代学是很清楚的，古埃及分为前王国时期、古王国时期、中王国时期、新王国时期，中间还有两个中间期，然后是希腊化时期。埃及的各个时期、各个王朝之间的关系和年代都是很清楚的，它的年代是得到国际上公认的，它对古代文明的研究有一个明确的尺度。古代希腊也是如此。可是再看中国，中国的历史书、博物馆，这些问题不清楚，说法不一致，而且没有国际公认的年表。宋健同志认为这对进一步探究中华文明起源会造成困难，在此情况下，他提到是否可利用我国近年在自然科学方面取得的成果支持文科学者在这方面的研究，就是把自然科学和人文社会科学结合起来，来研究这些问题。所以他在九九五年的九月份找了在北京的部分学者，包括自然科学家和人文社会科学家，开了一个座谈会，在会上提出了这个建议，当时得

到了在座学者的支持和同意。宋健同志又提出“夏商周断代工程”这个名称，因为他是个自然科学家，所以就提出这样的名字，大家也都接受了。在这个基础上，一九九五年年底，国务院召开了一次更大规模的会议，会议还有另一位国务委员主持，就是中央政治局委员李铁映同志，因为在一九九六年前后，国务院的分工是宋健同志主管自然科学技术，李铁映同志主管人文社会科学研究和博物考古工作，所以由他们俩人主持，就等于自然科学和人文社会科学相结合了。会议又邀请了七个部委领导参加，包括国家科委、国家自然科学基金会、中国科学院、中国社会科学院、国家教委、国家文物局、中国科协，另外还有在京的各学科专家学者参会。会上正式提出要在“九五”规划中建立“夏商周断代工程”项目。由七个部委的领导组成领导小组，领导小组的工作是“政府支持，专家负责”。为了充分体现这一点，会上聘请了四位首席科学家，代表了四大学科门类：历史学、考古学、天文学、科技测量技术。以这四位首席科学家为中心，一九九六年上半年成立了由二十一位不同学科学者组成的专家组，四位首席专家担任专家组的组长和副组长。这二十一位专家起草了《夏商周断代工程的可行性论证报告》，报告说明进行这个项目要达到的目标，这个报告一九九六年五月上旬在科技部通过。大约在五月十六日，国务院又召开了一次会议，还是由李铁映、宋健两位国务委员主持，由领导小组召集，正式宣布“夏商周断代工程”启动。所以“夏商周断代工程”启动时间是一九九六年五月十六日。

这个项目我们完全按照系统工程的方法来设计，约涉及十个学科，建立了九个课题，下设三十六个专题，到工程结束时增加为四十四个专题，直接参加工作的科学家达二百多人，涉及到的地方主要是四省一市，即河南省、陕西省、山西省、河北省、北京市。首先是对刚才讲到的九个课题三十六个专题一一进行论证，论证时要选定每个课题、专题的负责人，由其组织人员起草具体的论证，包括课题的主题、对主题的认识、达到目标的途径。评审论证由工程以外的专家组负责，论证不通过，就得不到资金和人力。这个过程很长，但必须这样做，因为论证的过程也就是组织工作的过程。自一九九六年五月十七日下午，在北大现代物理中心召开第一个论证会开始，真正完成所有的课题论证工作，是在一九九六年十月，所以“夏商周断代工程”真正的全面铺开是九六年的第四季度。这个项目抓得很紧，经常是半年一汇报，一年一总结，按照“九五”规划的进度，我们在一九九九年的年底，各个课题、专题都基本拿出了报告，也有个别的专题没完成，但都能清楚说明情况。一九九九年年底，经过两院院士投票，“夏商周断代工程”研究成果列入当年的中国十大科技进展之一。二〇〇〇年九月，我们正式通过了由科技部组织的专家组的审查，正式结题。“夏商周断代工程”办公室在北京召开了新

闻发布会，公布了我们阶段性的成果报告，“夏商周年表”也正式发布。这是二百个学者共同努力的结果，整个工程完成过程基本是这样的。

我可以告诉大家，这些结果集中起来体现在一张年表上——“夏商周年表”。表很小，用小号字排，只有一张报纸大小，可结果却非常重大。这次研究产生的成果大约有三十本书，包括整个工程的各种研究报告、考古发掘报告、实验室报告和各种论文、资料。我们准备陆续出版，这里必然会存在一些误差，请大家批评讨论。今天在这里不能把“夏商周断代工程”的研究结果全读出来，就谈一下研究的途径。

首先我要声明“夏商周断代工程”研究的就是一张年表。有人会说，中国过去就有年表，古书中有，后来也有，中国历史博物馆墙上就挂着一张年表，为什么还要制新的年表呢？这是因为那些年表主要是根据历史文献制成的，这只是研究的条件，而不是结果，是没有具体根据的，我们得出的年表看起来与过去的年表差别不大，但是新的年表提出的每一个数据都有一个科学的根据。不是说我们做得一定是对的，但我们总有一个理由，我们在不定期的条件下经过一定的科学论证，得出数据。

我们都采取哪些方法呢？我给大家说明一下，中国历史上确切的年代可以上推到公元前八四一年，这涉及到什么是确切上推。我们有正史，二十四史，第一部就是司马迁的《史记》，《史记》中就有年表，第一张年表是“十二诸侯年表”，它不是从春秋开始的，而是从西周晚期共和元年开始的。大家知道西周晚期有个周厉王，是个无道昏君，国民起来把他赶下王位，由周公、召公两位大臣执政。周、召两位是共同执政，所以就是共和，共和元年就是公元前八四一年。我们可以推到共和元年，为何不再往上推了呢？为什么《史记》不再说之前的事了呢？其实司马迁不是没看到过更早的年表，而是看到过很多种年表，从黄帝以来都有年数，可是他看到的这些年表多有不同，互相矛盾。司马迁是个很谨慎的人，他看到这些互相矛盾的年表，无法判断其正误，只能是置而不论了，因此我们只上推到八四一年。这在世界古代历史上也是常有之事，古埃及的年表只到公元前两千七百年，古希腊也是。古代的历史没有一个确切的年数怎么行？就有很多的学者想弄清楚。

在司马迁之后，西汉晚期有一名叫刘歆的学者，一位历史学家、天文学家，在世界科学史上有很高的地位。大家可能知道前些年美国曾发射过一颗人造卫星，拍到了月亮背面的地图，发现月球背面有一环形山，就用刘歆的名字命名它，可见刘歆的影响力。刘歆就用他所看到的材料做了推算和研究，他研究的结果保存在《汉书》中。按照他的推算，如果武王伐纣这一年就是周朝的开始，那么这一年应该是公元前一一二二年。他

的结论是关于武王伐纣的各种年数中最有影响力的，直到今天，世界上还有很多人采用。

刘歆之后历朝历代都有学者做过努力、做过研究，但他们的结果都不能得到公认，就是因为他们的研究只能根据历史文献的记载，没有别的材料，他们所采用的材料大多也不超过司马迁所能看到的范围，而且原始的材料不是越来越多，而是越来越少，因此他们改变不了司马迁那个时期的结论，他们的研究也不能得到公认。这种情况从西汉晚期一直到清代中叶没有改变，中国年代学第一阶段的研究程度基本如此。

到了晚清，由于出土了大量的青铜器，情况就有所改变。今天上午我就到旅顺博物馆看了青铜器陈列，其中有很宝贵的材料，旅顺博物馆的收藏还是非常丰富的，大家有机会都应去看一下。这些青铜器上面刻有铭文，记载有当时的时间、历日，根据历日，晚清的许多学者做了推算和研究，这种情况就超出了纯粹书本文献记载的范围。特别是一八九九年河南安阳的殷墟出土了甲骨文之后，收集到商代的很多材料，因此年代学等方面的研究出现了许多新成果，有了很大进步。

但还有一个局限性，过去甚至今天的许多学者都没有充分认识到，就是年代学问题已不是单学科的问题了。许多学者单兵作战，不与其它学科的研究者沟通，研究就有一定的缺陷。这些情况只有通过“夏商周断代工程”这种研究形式才能解决，我们国家提供的条件，使我们能够大规模地组织起多学科的研究项目，弥补这项缺陷。我举两个例子，大家就会看出我们是怎样做这个研究的。假设我们有两条生产线，生产古代的年代数字——因为我们想要的结果是年表，年表是需要数字来表现的，一条生产线的原料是文字材料，如历史文献、青铜器铭文的材料、甲骨文的材料等；另一条生产线的原料是无文字的物品，例如出土文物、考古遗址等。文字生产线首先要做的就是将古书中有关年代、天文历象的材料通通缩微起来，编在电脑中建一个资料库，考虑到中国古书汗牛充栋，我们对唐代以前的书普遍性搜集，唐代以后的书籍重点搜集。这些资料都要进行文献学的估量，鉴定一下可信程度、利用价值，将可信的资料提取出来进行计算，在这方面图书馆做了大量工作。计算是交给天文历法学家进行的，用天文学软件来计算。使用的天文学软件主要有三种，有两种是从美国宇航局引用的，另一种是中国科学院南京紫金山天文台制造的天体历行软件。根据这些数据，我们进行推算，得出天象和历日，很多天象还可以利用软件显示出来，这就产生了一系列的数字。无文字原料的生产线，首先要选择与夏商周有关的重要遗址，最主要是一些都城遗址，夏商周的都城大都分布在四省一市的范围内。在以前考古工作基础上进行试掘、补充发掘，并把材料做成系统的标本、各个地层的标本，在改造过的三个“C14”测量实验室，用放射性“C14”的

方法对这些标本进行测量。我们使用的方法，一种是常规方法，一种是加速器的方法。之后将其转化为历史年代，产生一些数字。这些都是多学科的研究，包含了历史学、文献学、古文字学、天文学、考古学、核物理、核化学，甚至数学等等，各学科联系在一起，由学科专家来研究，产生了许多数据，再把各专题的结果综合起来，加以提高，编成年表。所以夏商周断代工程验收后，不是任何个人的成果，而是二百个专家在二十世纪末所能做到的较好的成果。

我们有很多关键性的突破，现在我说第二个例子。我曾在报纸上提出“天再旦”的问题，这个问题在年表中起了支点的作用。这个问题是古书中记载的，在晋武帝初年，现在河南省的汲县，有一百姓出去打柴，行路时脚陷到了地下，就发现了一个古墓，这个墓后来叫“汲冢”。根据当时的记载，在其中发现了大量的竹简，拉了许多车，其中最重要的是一部史书，叫《竹书纪年》。有一条很有意思的记载，“周懿王元年，天再旦于郑。”周懿王是西周中期的一个王，“天再旦”的“旦”是天亮的意思。说的是周懿王常常不住在首都中州，而是住在郑，郑这个地方在陕西的华县，有一天出了一件事，郑这个地方天亮了两次，大家都很奇怪，所以史官就记录下来。长期以来这件事都被认为是妖翳，后来稍微懂一些科学，又被认为是无稽之谈。四十年代，我国天文学家刘朝阳认为这件事应该是真事，有天亮发生日全食时的现象。我们每天都能看到天亮，太阳没出之前天先亮，在天文学上称之为“蒙气差”。因为地球上大气层，光线已被折射出来，天就亮了，然后太阳才出来。当日全食出现时，太阳要被遮去超过百分之八十八，天会黑下来。“天再旦”应该是日全食在太阳还处于地平线下面的时候开始的，日全食有个过程，刚开始不太影响太阳光，所以天还是亮的，然后太阳从地平线升起，这时日全食也逐渐增大了，等太阳完全上来了，日全食也到了时限，把太阳遮住了，天又黑下来，然后太阳再上升，日食结束了，天又亮了，相当于天亮了两次。刘朝阳提出的这个理论非常重要，可是由于当时条件所限，他没有计算出这是发生在哪一年，只是指出了这种可能性。六十年代有位韩国学者叫方善柱，计算出这种情况在陕西华县确实发生过，有两个年数，一是公元前九二五年，一是公元前八九九年。后来美国的两位华裔学者，一位是在美国宇航局工作的物理学家彭杰君，另一位是研究中国古代史的周鸿翔，两位学者合作，用宇航局的计算软件进行测算，认为公元前八九九年更确切。这个现象虽然可以在天文学上计算得很精确，但还需要证明。机会恰好在“夏商周断代工程”中发生了，一九九七年三月初，可能是三月七日，恰好发生了二十世纪我们国内能够看到的最后一次日全食。这一天国内外的科学家都到中国的东北来做观测，因为日全食最佳的观测地点是在漠河，中央电视台也做转播。漠河虽然是看日全食最好的

地点，但是在十点钟左右发生，而不是天刚亮的时候。我们通过计算决定找一个最佳观测地，是在前苏联的中亚地区，我们和那里的天文台联络过，但他们不了解我们的用意，没有同意。我们只好派了天文学家、历史学家到新疆西北的边境布置了二十多个观测点，组织当地的群众观察，感受这件事。那天，亲自感受到了“天再旦”的现象，这个现象跟我们想的有所不同，据当地群众和我们派去的专家后来形容，“天再旦”是很可怕的事。天刚开始亮是正常的，可天再黑下去的时候，与正常的天黑不同，变成了黑红的颜色，很恐怖，然后天又亮起来。这个观测确切证明了这个事件，而且我们再用天文软件计算，排除了九二五这个数字，惟一可能发生的时间是公元前八九九年，这个时间就成为年表的重要支点。像这样的支点，西周时期我们就有七个，这里不能一一介绍，只向大家说明我们如何利用现代科学技术的方法来证明中国古代一些问题。

三、进一步探寻中国古代文明起源

“夏商周断代工程”已经告一段落，其阶段性报告的简本已在二〇〇一年十一月正式发行，年表在新版的《辞海》、《新华字典》等各种辞书和教科书中陆续采用。这些成果不是最后的结果，科学总是不断进步的，我们做的只是我们这些人在二十世纪末通过努力所能达到的最好结果，其中必然有许多要修改和补充的地方，这个工作还需要以后逐步完成，在此基础上我们希望能够扩大规模，更系统、更深入地来研究中国古代文明的起源。因此我们已经在“十五”规划的开端，准备用三年时间为新的一项中华古代文明起源项目做前期研究。因为再开展的项目要比“夏商周断代工程”涉及的学科更多、范围更广，所以我们要用三年时间做前期研究，在一个较小的范围中做准备工作，然后定一个大型计划，在国家认可后启动。新项目的特点是，第一，研究成果不仅限于年代式的范围，而是对文明起源的条件和过程做深入的考查。第二，前期研究的重点将集中在中心区域。根据“夏商周断代工程”的研究，中心区域在晋南豫北，即山西的南部至河南的西北部这个区域，是中原地区，也是华夏文明起源的核心地区，夏商周主要文明因素是在这个区域发源的。第三，时间上从夏朝的初年将上推一千年左右（前期研究阶段上推五百年）。根据“夏商周断代工程”的研究，夏代初年估计是公元前二〇七〇年上下，但从考古方面看，夏朝显然不是中华文明的最早起源时间，之前还有很长一段时间，所以理想的时间是向上一千年，即公元前三千年，距今五千年。这一时间正与“中华五千年文明史”这一说法相吻合，而且与《史记》记载的炎帝、黄帝的年代大致相当。在前期研究阶段我们先上推五百年，在公元前二千五百年左右，这一时间段相当

于传说中的尧舜禹时期。这一时期文明的许多因素逐渐发展，相关材料是非常多的。研究的方法我们还是准备采用自然科学和人文社会科学相结合的方法，将大规模地运用现代科学技术，预计经过三年的研究，我们会提出一个方案，在适当的时间启动这项大规模的研究工作。前期研究现在也有十几个专题，这些课题、专题将为我们进一步探讨中华文明起源提供条件。有一点我们可以看到：外国人说中华文明从商代起源，因为发现商代的甲骨文，但“夏商周断代工程”的结果证明商代绝不是中华文明起源的时间。我们很多文明因素应更早出现。世界公认的文明产生的标准有这几项：一是有城市，文明的社会，不能像野蛮时代原始社会那样，应该有城市。城市的规模也有标准，一般要有五千人的标准人口。不一定有城墙，许多重要的古代城市都没有城墙，殷墟就没有城墙。城墙不是标准，城市的人口数量是标准。二是应该有文字。有人会说有的民族有比较高的文明程度，但没有文字，恐怕不能称之为文明，文字的确是很硬性的标准，是必须有的。三是有大型礼仪性的建筑。要求规模大，而且不是为了一般生活的需要，是为了一种礼仪需要，这其实就是文明明显出现的重要标志。比如埃及金字塔，完全是礼仪性的，是法老的坟墓。美洲也有金字塔，也很大，是祭祀的祭坛。中国有大型墓葬，也是礼仪性的，反映的是社会的阶层。四是冶金术，不能只使用木器，必须有金属。这四个标准是在世界古代文明史中总结出来的，是否在中国完全适用还可讨论。中国的各种文明因素都可追溯到公元前两千五百年至公元前三千年，所以中华文明的起源是非常久远的。确切的答案要在我们下一步的工程中进行研究，也许还要进行几十年，几百年才能有一个大家公认的结果。

今天我就说这些。谢谢！欢迎大家提问。

问：《史记》写了十九年之久，花费很长的时间，而这么大的工程，又涉及人文社会科学和自然科学，但只有三五年时间，是不是太仓促了？第二、秦始皇墓地山很大，里面有很多古物，是否有计划发掘？第三、这个项目花了多少钱，能否透露一下？第四、人文科学家很多是科学院院士和国务院学部委员，什么时候社会科学院能出现院士？

答：我简单地回答一下，第一我们用的时间，按照国家的计划是有一个时限的，同时也有我们要达到的目标。我们是根据时限达到所能完成的最好工作质量。大家不要认为所有的工作都是这几年完成的，我们背后有很深厚的基础，包括世界的许多学者都做

了很多研究，取得了许多的成果，我们是在这个基础上做的工作，而不是整个过程。如果什么事都从零开始，恐怕一百年也做不完。

第二个问题谈到秦始皇陵的问题，秦始皇陵内的物品一定是极其丰富极其宝贵的，在科学研究方面有很高的价值。可是这个皇陵早就被盗掘过，在项羽进军咸阳以后就大规模地挖掘过，六朝时期遭到过二次挖掘。传说有一个小孩在秦始皇皇陵上放牛，牛陷到地中，发现下面有东西，消息传出后，老百姓都去挖掘，挖了好几个月，所以皇陵内部已遭受很大的破坏。当然，即使是经过破坏，还是很有价值的，但不是在现在发掘，因为目前的科学技术不能使古墓发掘出的东西长久保存。秦始皇陵，昭陵、茂陵等等都是这个问题，发掘出来的许多东西在发掘后被损坏了，我们觉得很可惜，我们为什么不留给子孙，在科学技术更发达的时候去做，一定会更好，在这一点上我们不能太自私。第三个问题是我们的项目花多少钱。我们这个项目花钱是有限的，大约在两千万元，其中大半用于改造加速器，把我们的实验提高到了国际水平。

最后一个问题是社会科学的院士制度。这个问题不是我们能够决定的。大家有这个共同的希望，但工作做起来会有很大难度，无论有没有院士制度，大家对学术界的看法还是一致的。

问：您好，李先生，向您请教两个问题，第一个问题是“周公治礼”对中华文明的发展起了一个重要的作用，孔子说：“周因于殷礼”，“礼”是古代社会阶层的体现，“礼”在夏商周三代中是怎样体现的？另外的一个问题是神权和王权的关系。从宗教的角度讲中国没有发展出自己的宗教，“礼”也包含了宗教，神权和王权在夏商周三代的关系是怎样的？哲学家李泽厚近几年有一个观点，特别强调巫术，提出一个“巫师传统”的观点，您对此有何评价？第三个问题是夏商周断代工程中有一个姜晓原主持的专题即“武王伐纣”的天象研究，他断定“武王伐纣”中最著名的“牧野之战”是在公元前一〇四四年一月九日，您刚才说西汉以来有很多研究和推理，据我所知还有公元前一〇四六、一〇二七年等等，那么通过你们这个工程的专题研究，是否可确定这次战役就是公元前一〇四四年呢。

答：第一个问题涉及面很广，“夏商周断代工程”没有研究这个问题，只是对年代学的研究，没有研究各个时代的礼仪及民俗、社会制度等。我只能谈一下我个人的看法，王国维曾强调“殷周之礼”有根本的差别，但据我所知近年来的研究更多地是在“殷周之礼”同等方面、意义方面的研究，之间不是没有差别而是差别比过去少。十年前我还与日本学者讨论了这个问题，简单地说，关于周公、周礼所起的作用，当然很重要，但还是如孔子所说的是在夏礼的基础上发展起来的，我个人更相信传统的看法。关

于“巫术”问题，李泽厚先生是我的老朋友，这个问题我不想多加评论。这个问题不是他想提出来，美国的张光直等人，也是我所熟悉的朋友也在谈这个问题。我个人认为，应先弄清什么是巫术？巫术是什么？中国与外国的巫术是否相同？我们前些年研究过古代人的图腾，它是否是世界上存在的一种普通现象？外国人大多不认为图腾是一种普通现象，而外国关于图腾的基本理论和我们国内也不太相同。巫术究竟是什么？外国人讲的巫术包括什么样的思想和观点？现在大家最熟悉、最喜欢引用的英国人类学家弗莱泽所著的《金枝》（The Golden Bough）。中国翻译得不够精确。很多年前，我曾建议翻译欧洲哈瑞森写的上、下两册的《巫术类》，这本书非常经典，但到现在也没有译。到底什么是巫术，应先弄清楚。中国当然有巫术但与外国的是否相同很难说，这是我个人一点陋见。

第三个问题是姜晓原教授是我们“夏商周断代工程”一个重要的专题负责人。他推出的一〇四四确实很好，特别是“岁星当天”这一现象与那一年是最符合的，可是一〇四四推算的历法与后来西周青铜器不能合拍，不相符，所以我们最后采用的是一〇四六年。一〇四六在某些现象上比一〇四四弱一些，可基本上能满足各方面的条件。没用一〇四四主要在于与金石不衔接，以后我们还可以再进一步讨论。

问：李教授请你介绍一下断代工程中夏文化的问题。中国是世界上惟一的历史没有中断的国家，据我所知，甲骨文中近百条甲骨反映有夏皇帝，也有过描述，这是否是事实？我看过《新疆教育学院学报》二〇〇〇年九期李元星《殷王所祀黄与黄尹即黄帝考》这篇文章，觉得论据充分，很有道理。从中国西周铭文中学者发现夏的灭亡日就是乙卯日，商周都将此日当成节日，您对此怎么看？

答：第一个问题关于我国夏朝的历史和考古学上的夏文化，这个问题一直很有争议，主要是过去一些主张疑古的学者，对夏朝的存在表示怀疑，因为夏至今没有发现，也没有夏朝甲骨文的发现，因此我们觉得夏朝比较渺茫。现在我们认为夏文化在考古学方面主要是“二里头文化”，如果它是夏文化，其中也没有多少文字的迹象，这些问题至今还没有好好解决。我在七十年代，文革后第一项的夏文化讨论会上就有一个论点，大家对考古学的了解有些地方还需要修正一下，不能认为考古学能解决所有的问题。因为考古学只是根据地下所能发掘到的遗存，而且是物质遗存来研究。我想这一点大家能够理解，现在我们很高兴一些青铜器、甲骨文的发现，但你不要忘了，这些东西实际上是古人弃之不要的送给地下的东西，也不准备再看了。甲骨文就是在器具的垃圾坑里发现的，并不是什么了不起的东西。最近一次惊人的发现，是湖南湘西里耶发现的秦简，秦代地方的文书有两万五千片以上，近三万片秦简，这些发现其实是当时水井里的垃圾。

古人遗留给今天的信息是有限的，有些是通过书本传说遗留下来，有些是通过物质遗存形式遗留下来，可是每一种都不可能全面地向我们展现古代，这像宇宙的远处一样，我们所能了解的信息毕竟是很少的，所认不能抱太大的希望。而且不能因为考古没有发现，文献里有记载，就说文献就是假的；也不能文献中有，考古就必须发现。所以从各方面看，夏应当有文字，我们没发现不等于当时没有。我个人希望大家对这门科学有一定的认识，就像进化论的机制，搞古生物研究，许多链环，有的永远发现不了，过去的东西毕竟是过去，不是现在也不是未来。我们对夏文化和夏代历史有很多不同的学术见解，真理总是愈辨愈明，将来总会相互趋近，达成共识。在断代工程中多数学者对夏代文化取得了共识，这是夏商周断代工程很大的成果，多数人认为有“二里头文化”就可以了，目前不能期望更多。

第二个问题是如何看待商代甲骨文。甲骨文是干什么用的？它不是当时所有的文字记载，甚至不是当时主要的文字记载。有人说甲骨文中什么都有，我不相信。商朝的甲骨文是当时流行的一种风俗，在此以前有甲骨，在此以后西周时代也有，但很少，以后就没有了，说明甲骨文这种习惯和习俗慢慢衰竭了，但甲骨文究竟是珍贵而丰富的。这位先生刚才提到的新疆的文章是不大可信的，因为甲骨文不是用于记载古代历史的，而且中国古人有一特点，对前朝祖先是祭祀的，“非其族类”，不能祭祀，所以从甲骨文中去找夏代的东西，很困难。这篇文章我没看到，我个人倾向于不太相信。

问：李教授，您好，请问您所说过断代工程进一步的探索中，要扩大范围，或者说是往前推进，在这个过程中是否注意到了文化传统的传递，比如说古书上有“家天下”之说，在此之前会有“公天下”或其它“某天下”之类，这样的前后继承是否会成为主要研究对象？第二个问题是，中国近现代以来，许多人在自觉地克服西方中心论的影响，我想知道夏商周断代工程及将要进行的前期研究中对创新与中国化问题上做了哪些工作？

答：文化当然有传承，我们注意到中华文明的连绵不断的特点，中国古代的文明是世界文明中唯一连绵不断地传到今天的，没有第二个。古埃及的文明早就中断了，今天的埃及人与古代的埃及人的关系很少，除了地理方位一致外，包括血源的关系都很少。两河流域更是如此，伊拉克人是阿拉伯人后来迁移进去的，古巴比伦人、亚述人都不存在了，希腊罗马经过中世纪的转折，后来在文艺复兴中还向阿拉伯人去学习，这些文明中断了。中国的文明能传承至今，是我们应该骄傲的地方，原因是什么？经过那么多的朝代，那么多的天灾人祸，那么多的风风雨雨，还能传承下来，这值得研究。同时重要的还有他的创新，文化是不断创新，我们每个人都有强烈的文化认同感，这是没有问题

的。我们的文化还是要创新前进，没有创新，我们的历史真会变成外国所说的停滞的历史。但现在这完全不是事实，外国人觉得中国的历史很长，中国人是不改变的，实际中国人也是在改变的，问题是如何改变。

第二个问题提得好，我们当然要克服西方的中心论，同样也要克服中国中心论。中国过去闭关自守，自以为是天朝上国，外国人到中国要进贡、下跪，这些也是不对的。当然也不能变成西方中心论，认为外国人什么都好，这也不行。研究中无论是个人研究还是集体研究都应注意保持中国与世界的共性，又要有特性，这两方面要同时兼顾。最根本的一点，科学总是实事求是的，不能用感情改变真理。但也不能不允许中国人有中国的爱国情感。

谢谢！

李学勤，中国社会科学院研究员，二〇〇二年八月十日在大连图书馆白云书院演讲。鲁岩整理，邱菊、陈渊斐校订。

在非洲看历史文化

葛剑雄

今天很高兴有机会到这里，尽管我不是第一次来大连。刚才有记者采访我，问我有什么感想，我说一个城市的风景和外貌是很容易看到的，而城市的内在素质，就要通过市民反映出来。我刚才看到，一点刚过，许多人包括许多老先生就坐在这里等候，我很感动，这不是对我个人的重视，实际上是学习知识的积极的表示，也反映出大连市民的一种素质，我想这也是一座城市中更加引人注意的亮点。

今天要讲题目大家已经知道了。为什么选这个题目呢？因为今年的二月二十三日至五月三十日，中央电视台跟香港凤凰卫视台合拍了一部大型纪录片《走进非洲》，邀请我做主持人。当时分三个摄制组，我参加的是北线，即北非到东非的路线。具体地讲，我们先到摩洛哥的卡萨布兰卡，然后从摩洛哥开始，一路上多是乘坐汽车，经阿尔及利亚、突尼斯、利比亚、埃及、苏丹、埃塞俄比亚，最后到达肯尼亚，在肯尼亚的内罗毕返回，共走了八个国家。原准备走十个国家，待三个队会合后，一同去攀登乞力马扎罗山这座非洲最高峰，因为时间来不及，就以就放弃了乌干达、坦桑尼亚，乞力马扎罗山也改为派几个代表象征性地攀登了一下，这对于我来讲是个很大的遗憾。乌干达被称为世界上最贫穷的国家，我本打算去看一下究竟是怎么个贫穷法，没有看到。当然更遗憾的是我只走了北非和东非，没有去过西非和南非。所以确切地说讲座题目应该是《在北非和东非看历史文化》，一笼统就把整个非洲都包括在内了。

为什么我愿意去非洲呢？其中有个私人愿望：千年之交去过南极之后，世界上的七大洲我去了六个，只剩下最后一个非洲我还没有去过，就希望能去非洲看一下，正好有这么一个机会，我就去了。至于节目做得怎么样，我认为是其次的。看过的人也有对我提出意见，说你的普通话都说不好，怎么能当主持人呢？我说这没关系，我们做主持有好处，至少是不虚假，看见什么说什么——说得好坏是另一回事。对于我来讲，最重要的是看了非洲，我今天要和各位谈的就是我看到的实际情况以及在这种环境中我之所想。

我觉得人类文化、文明的发展是相通的，中国也好，外国也好，亚洲也好，非洲也好，有很多共同的规律。尽管它的表现不同，但对我们来讲，都有启发性。今天，因为时间的关系，我分几方面简单地向各位汇报一下。

这里有一幅我们的行程图：摩洛哥的卡萨布兰卡——拉巴特——卡萨布兰卡——埃尔波得——丹吉尔——卡萨布兰卡——阿尔及尔——突尼斯西南——杰尔巴岛——利比亚首都黎波里——古达米斯沙漠——班加西——埃及——开罗——苏伊士运河——西奈半岛——埃及——卢克索——阿斯旺——纳塞尔湖——苏丹——努比亚沙漠——喀土穆——埃塞俄比亚——埃塞俄比亚首都亚的斯亚贝巴——内罗毕——马塞马拉——拉莫岛——内罗毕。严格讲主要是沿地中海到了北非，顺着尼罗河，溯尼罗河而上，到了青尼罗河和白尼罗河交界以及东非大裂谷。

首先要向各位介绍的是我所看到的以及我原来就考虑到的：地理环境对历史文化的影响。各位可能知道我研究的领域是历史地理，刚才有人问，你的历史地理是什么意思，就是历史加地理吗？我说不是的，所谓历史地理是研究不同历史时期的地理。研究过去的地理环境作用是多方面的，其中之一就是地理环境对历史文化有非常大的影响，特别是在人类生产力不发达的情况下，地理环境有时的影响是决定性的。现在生产力发展了，科学技术发达了，人类可以减少地理环境的影响，或者在某个局部情况下将之改变；但在生产力不发达的情况下，是没有办法改变的，所以往往是地理环境起了决定作用。我走在非洲就想：为什么埃及文明、希腊文明、罗马文明与中国的文明会有不同，会有不同的发展方式，会有不同的发展过程。下面我们就具体看一下地理环境究竟在其中起了什么作用。

一、东非大裂谷与人类的起源

所谓东非大裂谷就是几千万年以前，地球上出现一次激烈的地壳变动，变动的结果，形象地说就是地球的脸上划破了一道很大的痕迹，这个痕迹实在是大，它从维多利亚湖开始，基本上是东北走向，穿过非洲大陆，越过红海、阿拉伯海，到阿拉伯半岛，从卫星上看得清清楚楚这么一条大裂谷，宽的地方有几百公里，窄的地方有几十公里，裂谷上下的高差有的地方是几百米，这还不是最典型的，最高的地方一千多米，近二千米。地球上产生了这么大的一条裂缝，这条裂缝跟人类起源有什么关系呢？就要先说一下现在世界上对人类起源的几种不同说法。

西方流行着这样一种观点，就是人类起源于非洲，为什么呢？因为非洲发现了最早的人类化石，人类的头盖骨、人类的骸骨，不仅最早而且最多最完整，最早有二百多万年前，也有一百多万年前。关于这一观点，世界上有许多看法。比如许多中国学者就有不同的看法，我们一直说云南的元谋也有发现，一般的说法有一百六十万年，有的甚

至说有二百万年，也是比较早的；再往后我们知道有北京周口店发现的北京猿人，有五十万年。其他地方也不断出土和发现了古人类的化石和骸骨。有些学者就说为什么一定要说是非洲过来的，既然我们已发现一百多万年前的人类化石我们也可能发现二百多万年的，所以有些学者就致力在中国发现更古老的人类。另外还有印度尼西亚的爪哇岛的爪哇人。欧洲也有一些古人类的发现。简单地说一种是一元说，即非洲是人类发源地；另一为多元说，世界上不只一处人类发源地。

最近这些年来，随着基因技术的发展。自然科学家又提出了新的证据，包括中国的科学家在内。上个世纪九十年代，以上海为基地的南方基因中心和以北京为中心的北京基因中心，先后提出了他们的观点，其观点简单说就是根据中国进行的基因抽样分析，证明中国人来自非洲，而且他们讲得比较确切，时间大致是十万年前。我曾请教其中一位科学家，他说从中国人的血液中做了基因分析，结果发现，第一是中国人特别是男性身上，基本上都有一个特有的基因，而这个基因最早是非洲人特有的；第二是这个基因产生的时间大约是十万年以前。因此他认为足以证明中国人最早是从非洲过来的，所以才带有这个基因，而这个基因在十万年左右慢慢发展。在新的十万年以后非洲产生的基因中国人就没了，所以在十万年前他们已经来到了中国，结论是这样得出的。这个结论正确与否我也没有能力判断，我想是可以供我们参考的。这些对于我来讲起先也只是当作新闻，这次到非洲，我就想，上述结论也许不无道理。顺便说一下，这些能否动摇我们中国人的历史呢？动摇不了。因为我们中国有五千年的文明史，就算有新的发现，我们把它往前推，推到一万年吧，而他们是十万年前过来的，还有九万年在中国生存繁衍，早就已经中国化，产生的自然是中国文化，不可能是非洲文化，有的只是血统上的来源，不会影响到我们中国本身的历史。

究竟为什么迄今为止最完整、最早的人类化石会在东非发现，我去过非洲之后就想想，在东非大裂谷地区有很多其它地方所不具备的地理上的条件。大家想，如果一个地方长期以来地理环境没有变化，一般来说这里的生物只能慢慢地发展，不会产生突然的激烈的变化；但如果这个地方发生一个翻天覆地的大变化，环境完全变了，那么一种可能是有些物种会灭绝，另一种可能是会在很短时间内，比较快地产生出一种或是更多的新物种。从这个角度讲，东非大裂谷的确有可能在一个绝对的变化后促使了生物的进化，也就是说可能使其它低等动物或原来还没有进化到人类程度的动物产生一个突变，使它适应新的环境。

我看东非大裂谷地区是很值得注意的，它里面有高山、峡谷、温泉、湖泊、奇花异草、各种珍禽走兽。东非大裂谷的中间就有一座死火山，原来它中间就有很多火山，因

为地壳的剧烈变动，产生了新的。我们看到里面有很好的火山岩。另外，山中间还有很多河流，河流中有很多温泉，这些河流和湖泊就是尼罗河的一个发源地，不要看这是小小的一条河从这里流出，往下就是埃塞俄比亚的一个河源，再往下就汇成尼罗河。某种程度上说尼罗河就是东非大裂谷的一个产物，产生了这样一条世界上前三位的河流。大裂谷边缘下去就连着一个湖泊，大裂谷中间很多湖泊相连，有很大的岛，里面有各种各样的动物，鳄鱼有四、五米长，最大的有六米长，有鸵鸟，还有很多火力鸟，当它们迁移的时候，就能看到一大片红。还有很多其他鸟、牛、白犀牛、斑马、长颈鹿、羚羊。河马只露出头部，我问什么时候能看到河马全貌，回答在晚上能看到，晚上它们爬到岸上来吃草，白天就呆在水里，叫声一片，很恐怖。在这里我还第一次看到有很大的乌龟、狮子停在路边，离我们的车子很近，它们已经习惯了人们的观察。还有一只豹将猎到的一只羚羊挂在树上，树下有一只猎狗在等，等豹子吃剩下的骨头。这些景象很像平时我们在电视上看到的《动物世界》。当时我们的车子在旁边等了好久，豹子和猎狗睬都不睬我们，直到夕阳西沉。

在这样的世界里，我们就发现了迄今为止最好的最完整的人类骸骨。这具被西方人命名为“露西”也有人称为“世界的祖母”的女性骸骨，二百多万年前的，应该承认，是非常完整的。这些骸骨就出土于东非大裂谷，大概在埃塞俄比亚和肯尼亚是最集中的。在埃塞俄比亚国家博物馆，馆长专门带我看了近二十年来新出土的人类头盖骨，其中我看到的一件是一百八十万年前的，一件是二百多万年前的，这么集中的发现，我认为不是偶然的。如果比较一下，我们的北京猿人只是一个头盖骨。

刚才讲到，一个原因是这里的地理状况发生了剧烈变化才有可能促使物种发生骤变，另外还应看到一种文明。一个物种或是人类的发现必定是与以后的传播联系起来的。例如说我们在某个岛上发现某种动物，它如果没有明确的传播路线，是传不出去的，只是在这个岛上。现在世界上有些岛子，两个相邻的大陆，如果它们的物种一样，就证明原来是连在一起，后来分开的；如果本来是分开的，肯定是有所不同的，澳洲就有一些其它大陆就没有的物种。假如中国是人类的发源地，那我们肯定会找到人类迁移的路线。如果东非是人类发源地，也应该是这样的。根据这一点来比较，我发现，东非的可能性更大一些。刚才说了，源于东非大裂谷的尼罗河的下面是地中海，从这里走，穿过红海就到了阿拉伯半岛，这里就是两河流域，幼发拉底河和底格里斯河，即今天的伊拉克，接着就是古埃及，那边过去就是罗马、希腊，世界古代文明什么地方最集中？全世界这块地方最集中。我们讲的四大文明，巴比伦、埃及、印度、中国，只有中国在黄河流域。印度呢，从阿拉伯半岛再过去就是印度。假设美洲或欧洲是人类发源地，好

像不可能。如果中国呢？假如北京猿人是世界人类的祖先，那它们是如何传播出去的呢？完全从海上走，那也是不可能的。现在有一种假设，就是白令海峡曾经是连起来的，或者说白令海峡在冬天结冰可以走过去，但是我们现在还没有找到确切的证据。大家可以推想，美洲最早的先民是从什么地方来的，但这样的时间推测大概都是一万年左右，绝对不可能到几百万年前。我们想一下几百万年前，一百万年前或是十万年前的人类，据我们现在所知道的知识，在没有任何一种机械工具的状态下，他们靠什么进行海上迁移？比较现实的是，如果人类最早产生于东非大裂谷地区，他们合理的迁移路线，就是沿尼罗河往下游迁，然后分布在地中海周围。在尼罗河流域、地中海周围集中了最辉煌、最发达的古代文明，如此的集中，应该与人类早期的起源有关。如果人类祖先往南走，会是什么情况呢？大家知道，内罗毕离赤道一百六十公里，从这再往西往南都是相当炎热、潮湿的地方，新的非洲历史尽管不像欧洲讲得那么简单，也有自己的文明，但文明的发展程度的确相当缓慢，而且文明的传播也不理想。而向北呢，气候比较好，又顺着一条大河，所以这条路线是比较合理的。从这一点上讲，我现在的观点是尽管我们还不能肯定东非是人类惟一的发源地，但是它也是人类最主要的发源地。中国人有可能发源于非洲。

二、尼罗河和地中海的作用

这次非洲之旅我们尼罗河走得比较多，开始就顺着尼罗河，从尼罗河的河口往开罗的上游走，走到了阿斯旺，然后穿过努比亚沙漠，基本都是在尼罗河左右，到了喀土穆，就是青尼罗河、白尼罗河上游，基本上都在尼罗河流域。

看了尼罗河后，我觉得它与黄河的确有很大不同。我们都知道中国文化和历史跟黄河是分不开的。而黄河的下游，恰恰是河道多变，最北到今天的天津入海，最南在淮河口入海，甚至从淮河中间，在江淮之间的河流并入长江，黄河中游穿过世界上最大的黄土高原，这么大的范围。尼罗河不是这样的。这里有一张照片，是尼罗河上一个有名的瀑布，第一瀑布没有了，在阿斯旺，从第二瀑布到第六瀑布在地图上标得很清楚，但在照片上基本看不出来瀑布的样子，仔细看中间的水流有点差别，水流上面到下面的落差大概不到一米，这样的河水在我们中国不大可能称为第几瀑布的。什么道理呢？因为尼罗河是世界的大河中少有的一条南北走向的，一般都是东西向的。有什么区别呢？大家知道地球的自转是东西向的，所以东西向转动河水在转动时又加了一个力，东西向的河水对河床有一个较强的切割作用。我们在发射卫星时都要选择一个角度，这个角度如跟

地球转的力量一致，力量就比较大。东西向的河流跟着地球转动，有较大的切割力量。南北向的就不具备这个作用。河水南北摆动，有的是对河面的侵蚀，而不是对河床的切割。我们的三峡就是因长江水东西游的落差长年累月切割山谷形成的。尼罗河没有这个特点。再有不同就是尼罗河下游基本上都是花岗岩的河床。花岗岩是岩石中最硬的一种，很难切割。所以尼罗河河水有一米的落差就要称为瀑布了。如果在黄河长江，一米的落差绝不会称为瀑布，即使有，时间一长就磨平了。这是尼罗河很大的一个特点。还有一个特点是，尼罗河四周绿洲范围并不多，往往是河流两边就是沙漠。我曾在热气球上看尼罗河，就是两条绿带，有时宽一些，有时窄一些，绿带外面全是沙漠。这就决定了埃及的文明主要是产生在尼罗河沿线。与埃及差不多的努比亚人的文明等基本上也产生在尼罗河沿线，成为一条带子。真正集中的地方就是尼罗河三角洲。到现在为止，埃及百分之九十的人是集中在尼罗河附近不到百分之五的土地上，就是这样一种情况。

我们在古埃及以及前面努比亚各地方，看到的都是石料的建筑。比如卡纳克神庙、卢克索神庙等。埃及的方尖碑有二百多根整块的石头，都是好的花岗岩。我看过大的立柱要六七个人才能围起来，很大，有的是大石块砌起来的。至少两千年了，时间长的有四五千年了，它都存在下来了。有的神庙顶上的果还是好的，墙也是好的。两三千前的神庙今天看来也还是非常宏伟。这种景象在中国能看到吗？看不到，我们现在明确知道年代的木结构的建筑就是五台山的南禅寺和风光禅，规模都不大，是唐朝后期的。到现在不过是一千多年。我们的长城很雄伟。但我们看到的长城是明朝的。真正秦始皇造的长城即使找到，也只剩下一堆土了。究其原因，我们现在所知道的从商朝开始的建筑都是土木结构的，后来才有砖。石头用得很少，一般多用做台阶，偶然有一两件做柱子下面的柱础，比如曲阜孔庙的柱子是石头的。

什么道理我们的老祖宗不用石料，而埃及人就有那么多的石料建筑呢？就是我所说的地理环境所决定的。在中国要成片找到大的花岗岩，而且是裸露的、上面没有植被的，很难。而埃及不同，因为尼罗河周围都非常干旱，要么是沙漠要么就是那些岩石，岩石用肉眼就能看到，古代就是如此。而且太阳照着，使昼夜的温差非常大。这一点我深有体会。第一天我们进入，白天测了一下最高达到四五十度，最后没有办法量了，因为我的电子手表在四十五度以上就自动停了，看一看有大约五十度；而晚上睡在帐篷里又非常冷，最低的一天是十三度。石头在这么大的温差中会自然风化，一片片地掉下来。刚才我们在路上还讨论过埃及人为什么造金字塔，是不是外星人造的，我去过就知道，不是外星人造的。为什么呢？我们坐船行驶在纳塞湖上，看到那边很多崇山峻岭就像金字塔，天然就是这个样子，这就给古人一个美感，就照这个样子造了。他们最早是

用天然的已经风化的花岗石，后来就人工去打石、采石，但工艺很简单。他们只要在石头上凿开一个个小口子，早上天凉时把冷水灌在上面，当太阳照到最热的时候，热胀冷缩，石头就慢慢地开裂。一次不行，就反复进行。慢慢地整块石头就下来了，简单加工一下，石料就出来了。这种条件中国古代是不大有的。我们现在知道中国最早的人工隧道是汉中一带的石门，可惜没有重视，现在已经沉到水库底下了。记载中的石料怎么开采呢？先在山下挖掉一点，然后放火烧，烧到很烫再浇上水，崩掉一点，再烧再崩。如果有埃及这么好的阳光，这么大的温差，我想我们的老祖宗也会采取他们的办法的。而且我们能利用的许多石头都是石灰岩或是火山岩，不是什么花岗岩。我们现在才知道，埃及的很多石头，包括在开罗的建筑所用的，都是从阿斯旺产的。阿斯旺地处开罗、卢克索的上游，从那里采的石料，正好沿尼罗河顺流而下。所以埃及大一点的神庙、陵墓都是建在尼罗河的沿线，或是有水道的地方，孤零零地在沙漠中基本没有，这也是地理环境所决定的。这是第一个条件，地理条件使它能够在早期工艺非常简单的情况下有条件建这些壮丽辉煌的大型石结构建筑，也使古埃及人主要是发展这种石结构。而我们中国只能发展土木结构。中国在没有开发以前，包括黄河流域在内，很多地方都有茂密的森林，连黄土高原上都长有很茂密的植被，在这种情况下，利用木材远比利用石料方便得多，所以先民最早就使用木结构。曾有过记载，十六国的时候，前赵皇帝要建新的宫殿，有人就反对，建宫殿劳民伤财，正在这时，太行山发洪水，洪水一发冲下许多大的木材，他说你看老天把木料送来了嘛，就可以建宫殿了。在这种条件下，怎么可能有人提出采集花岗岩呢？不可能的，这就是地理环境的作用。我们都是木结构的建筑。不能说中国人的老祖宗就不如别人。项羽打下咸阳后，放了一把火，烧了三个月，烧完了。如果是埃及的条件，都是石结构的建筑，烧也烧不掉。屋顶掉了，柱子还在，现在埃及还经常能看到，有的古建筑顶塌了，柱子还在，烧不掉也搬不了。埃及是这样，罗马、希腊都是如此，它们都是石结构的建筑，而且罗马的是特别好的大理石。什么原因？罗马包括西西里岛等地区盛产大理石。我在北非见到的石建筑，被告知所用的大理石几乎都是从希腊、罗马运来的。我还碰到一位从意大利来的陪同人员，他告诉我，他在意大利看到了古代采石场，采石的方法与埃及的完全一致。

这里有一张照片，是古代腓尼基人建造的迦太基城的遗址，就在地中海的边上，中间是地中海，伸进来一个海湾，我站在上面，脚下的这一片就是古代迦太基城的遗址。我发现无论是腓尼基人还是古代的希腊、罗马人或是埃及人，主要城市全建在地中海边上。所以地中海的作用是不能低估的。

可能有的朋友还记得，八十年代后期中国拍过一个电视片《河殇》，在《河殇》中有一个观点，就是海洋文明是发达开放的蓝色文明，而我们中国的黄土、黄色文明是封闭、落后、保守的。这话对否？从地理条件的角度讲，是片面的。大家知道海洋本身不会产生文明，它只能是一个载体，航海只是一个手段，关键是通过航海能够找到什么文明，或者说外面有什么文明通过海洋传播进来，并不是说靠着海，海洋本身就有什么新的文明。从这个意义说，地中海拥有世界上任何海洋都没有的有利条件，因为地中海是个内海，环地中海产生了大量的文明。当时陆路交通不方便，海上交通相对发达，所以地中海沿岸的地区、国家，人们只要坐上船，不远处就有新的文明，就有财富。我们没有到非洲之前，觉得非洲是非洲，欧洲是欧洲，到非洲以后看到许多欧洲人假期到非洲旅行，感到其实很近，像意大利这些地方，乘船一个晚上就到了非洲，乘飞机一个小时就到了。而且历史上罗马人曾扩展到北非，反过来阿拉伯人曾一直打到西班牙。地中海就符合海洋传播文明的特点。

而中国的沿海，你坐上船能到哪儿去？最容易的是沿着山东半岛到朝鲜、到东北，这也确是中国古代航海最发达的地方。当时朝鲜半岛上的文明程度整体上不如中国大陆，所以整体上是向中国向那里输出，他们来学习为主。再往前到了日本也是这样，日本在转学欧洲的明治维新以前，还是以学习中国为主。对他们来讲穿越海峡到中国是追求文明。日本在隋朝、唐朝都有“遣隋史”、“遣唐史”，冒着生命危险前仆后继到中国来寻求新的文明。再往下是台湾，历史上内地人一直视台湾为畏途，认为台湾的生番是要吃人肉的，大家都很害怕，所以它总体上也不如大陆。再往下是太平洋玻璃维亚岛和东南亚。中国尽管有一万八千里的海岸线，但不可能像地中海沿线国家那样，通过海上马上获得比自己先进的文明。中国历史上，是沿海地区开放，还是处于内陆的长安开放？很多情况下是长安比山东半岛、辽东半岛更开放。原因是阿拉伯的文明是通过陆路传到长安，再传到其它沿海地区。

世界上其它海洋地区基本没有像地中海这种情况，地球上只有地中海是这样的，它是个内海，而且它的周围有不同的文明发展起来，所以它才能通过海洋进行如此密切的物质文明与精神文明的交流，并且互相促进，前后辉映，形成人类文明的中心，地中海对人类文明的确意义重大。

许多罗马、希腊的遗址、古城，都是在地中海的边上。在罗马统治非洲期间，已经有很发达的城市，城市人口占百分之二十以上。为什么重视城市的发展？因为主要是外来的人口，要控制这个地方，首先要便于与自己母国之间的联系，包括物质与人员之间

的输送，所以把城市选在海边的是最合理的。当然地中海由于是内湖，相对也是风平浪静。所以这样的布局完全是地理环境造成的。

在埃塞俄比亚的北部拉利贝拉有个世界文化遗产，叫岩石教堂。怎么叫岩石教堂？就是我们看到的，教堂是在整块岩石上建造出来的，被称为世界上的奇迹。现在留下的有二十几个这样的教堂，最大的一个有一千多立方米，有十多米高，二十几米长，很宽，这样一个教堂完全是由整块的火山岩雕出来的，有四层，从地基到楼顶都是整块的岩石。中国也有乐山大佛，还有昆明西山的龙门，也是整块石头，但规模不大，龙门大概有一般的亭子那么大。

现在的埃塞俄比亚是世界上最贫穷的地区之一，但历史上为什么能修建这样的教堂？其实也是地理环境所决定的。埃塞俄比亚处在阿拉伯边界的南面，但它偏偏又是信基督教，后来发展成埃塞俄比亚真主教。它的东部、北方都是阿拉伯人，都是信伊斯兰教的。它与基督教的圣地、与欧洲是隔绝的。在这种情况下，为了保存自己的宗教，就要在深山、山顶甚至山洞里建教堂，以避免伊斯兰教及其它宗教的影响。所以我们能看到的教堂在山上就像个碉堡一样，这是一个原因。更重要的原因是这一带有非常完整的火山岩。我们知道火山喷发出来形成的岩石有的非常碎，不信你们可到东北五大莲池去看一下，我看过，土渣一样，但这个地方却是非常完整，不完整的话雕到一半塌掉了，我看它非常完整，连裂缝都没有。而且这一带很少有树木。在这种情况下，虔诚的宗教信仰，恶劣的生存条件，优良的火山岩，木材又少，就发展出这样的人类奇迹，老实说这也是因为没有办法。如果有充足的木材，又没有生存危机，何必这样？人类就是这样，特殊的条件促使人类发挥了创造力，产生了人类奇迹，这是地理环境对历史文化发展所起的作用。

三、文明的冲突与融合

这些年来人们都很关心人类的前途。有的学者如美国的亨廷顿提出未来主要是文明的冲突：基督教文明与伊斯兰文明、中华儒家文明之间一些不可避免的冲突，这些冲突要决定未来的世界。这个观点正确与否，今天不做全面评论。但我认为我们在看到人类文明相互冲突的同时，不要忘记人类文明也有互相融合的部分。事实上我们今天就存在的文明很大程度上既是文明又是冲突的产物，包括我们现在讲得儒家文明、伊斯兰文明。

这里的照片就很典型，它是在迦太基古城上照的。这些柱子一看就知道是罗马柱子，罗马人把建筑建在迦太基古城的遗址上面。他们把迦太基城毁灭了，然后在它北面建地基，盖建筑。后来罗马的文明也毁了，只剩下这么几根柱子。当年是罗马人毁灭了迦太基人，但是历史开了一个很大的玩笑，恰恰是这些罗马建筑保护了原来的迦太基遗址。现在世界上最完好的腓尼基人遗址恰恰就在罗马人的地基下面。当然罗马人如果不利用这些废墟去建造，今天我们恐怕连这些也看不到。历史就是这样。当时的人们并没有想到罗马会保护腓尼基人的遗址，但客观上就是这样。所以很多文明的融合可能并不是当时主观的愿望，但恰恰是客观的存在。我看到的一些例子有许多是被迫的、不得已的互相蹂躏，而产生的结果就是一种文明的融合。

圣凯瑟琳修道院是一个著名的修道院，地处西奈半岛的东面，海拔一千五百七十七米，两边是两千多米的高山。这座修道院建得很早，公元初就有了。以后不断地修建，中间还碰到过大的地震，把楼内图书馆的墙都震掉了，后来又恢复了。但更大的奇迹是它作为一个基督教体系的修道院却在阿拉伯人的心脏中间，在伊斯兰教文明的中间一直存在到今天。大家知道，在一些介绍中，伊斯兰教好像容不得异教，它每到一处，就要把这个地方伊斯兰化。比如我们的新疆，历史上新疆最早是佛教文化的地区，所以修了许多庙宇、石窟，今天庙宇基本没有了，被破坏掉了；石窟保留了一些，有一些著名的千佛洞，存在的原因是它们不容易破坏，但在千佛洞中能看到一些被破坏的痕迹，如有的菩萨的头被敲掉了。当然其中一部分是现代人干的。但最早的破坏主要是在伊斯兰文明传入后。但是大家要注意任何事物都有它的特殊性。我们恰恰在圣凯瑟琳修道院，看到了这样的特殊性：周围是荒山野地，在这种地方建修道院本身就要抵御自然环境的艰辛，而文化上如何存在就更是个奇迹了。公元七世纪，阿拉伯人扩张到了西奈半岛，伊斯兰教也随之而来，但是当时穆罕默德看到在这样艰苦的环境里居然还有一座修道院，就下令保护，这本身就是奇迹。但更大的奇迹还在后面，修道院中的人为报答穆罕默德对他们的关怀，就在院中建了一座清真寺，这也是前所未有的。这是非常好的、两种文明相融的开端。从此以后不论哪个统治者，哪个宗教影响到这个地区，这个修道院一般都采取互相容忍合作的态度。希腊正教、俄国东正教、土耳其人影响过，英国人、阿拉伯人统治过，以色列占领过，但它都能安然无恙。开始它还有很高的围墙，有十几米，高的地方二十几米，远看就像堡垒，而且还做了很大的吊篮，让人从吊篮上进出，防范周围的贝都因人。因为他们是外来的，生活很艰难，在沙漠中放牧，所以开始时他们要抢窃。这种现象慢慢过去了。我们现在到修道院，发现保安都是贝都因人，他们已经互相爱护接受了，甚至可以请他们做保安。现在看一下结果，这样一个荒凉、远离人类文

明的地方，其图书馆收藏的天主教、基督教的书画、古文书、文物仅次于梵蒂冈，居世界上第二位。如果没有当年的互相容忍，没有当年在院内修清真寺的决定会有这种结果吗？如果只是一味地防范贝都印人，采取斗争的态度而不是后来改变政策，那么他们的安全真的能得到保障吗？尽管这个修道院只是我们看到的个案，但它起的作用却是了不得的。我曾采访过里面的修士，问他修道院中的清真寺仅仅是个象征呢，还是真的有这种包容的思想。他回答说：一方面的确是个象征，因为这个清真寺从修建至今，从没有一个阿拉伯人来做过礼拜，阿拉伯人是不会到异教的地方去的。尽管如此，我们还是将它保留到今天，如果有阿拉伯人来，我们就欢迎，我们是有这种包容思想的。也因如此，他说要感谢阿拉伯兄弟对他们的保护。这个例子确实说明国民之间可以互相宽容。

下面是另外一个例子。一个犹太式教堂，处在突尼斯的杰尔巴岛上，至今仍遵守着严格的教规。进门便有人检查，男人必须脱帽，女人必须把头包起来，穿凉鞋也不行，必须换鞋，然后方能进入。突尼斯也是阿拉伯的地方，杰尔巴岛上大多是阿拉伯人，其中也有犹太人的社区，他们与阿拉伯人和睦相处至今。我们去突尼斯的时候，正好美国跟伊拉克开战。开始我们有些担心，准备了阿拉伯文的标贴“中国”，还把国旗插在车前，因为很多人见了我们都以为是日本人，怕引起不必要的麻烦，也怕阿拉伯人的反美情绪影响我们的拍摄。在这种情况下，我们在岛上拍阿拉伯人，拍犹太人社区，还拍了犹太人的婚礼，我采访了当地的犹太人，他们说与阿拉伯人在这里和睦相处了好多代，不存在什么冲突。

第三个例子，我们要讲的是一种艺术品，我们有时将之译成“罗马装饰画”或者叫“马赛克”。我介绍一下马赛克是什么。典型的罗马马赛克是把彩色的大理石切割成很小很小的不规则的小片，再把它拼成一幅幅画，仔细看上面全是一块块不同色彩的理石，包括眼睛，任何神态，全部是用碎的彩色理石一片片拼出来的。这是很高超的艺术，远看是一幅油画，近看就是拼装出来的。据专家考证，这些画原来是在墙壁和屋顶上的，现在为什么没有了，因为墙壁和屋顶都倒塌了，所以我们看到完整的都在地下，非常生动。为什么我要举这个例子呢？因为最早是希腊人、腓尼基人创造了这种方式，我看到腓尼基人遗址上最早的马赛克很简单，黑白红三种颜色。小片的块头是大的，不像后来那么精细，就是黑的、白的拼在地上。最早是用那些建筑废料，拼成简单的几何图案，后来希腊人把它变得复杂了。再后来罗马人慢慢将其发展成一种专门的艺术。今天我们在埃塞俄比亚、利比亚、突尼斯的博物馆中都能看到非常精美的马赛克，大多是罗马时代留下的。怎么看这种文化的融合呢？如果开始只是从简单到复杂的发展的话，到了阿拉伯人手里，就能看成是不同文化的融合。因为罗马人有各种彩色的大理石，有

原料，但阿拉伯人主要在北非，北非不产大理石。但阿拉伯人深受罗马人留下的马赛克的影响，到了他们手里，就要根据当时的地理环境进行改变。阿拉伯人曾一度进驻欧洲，后来退却的时候，今天的西班牙、葡萄牙地区的阿拉伯人和被其同化的欧洲人就迁到了今天的突尼斯、摩洛哥一带，北非这一边人称为安达露西亚人。安达露西亚人就把欧洲制作马赛克的技术带到了阿拉伯。因为阿拉伯没有很多的大理石，就发展成一种用高林土、瓷土烧制的、现已广泛流传的马赛克。在阿拉伯世界中许多墙壁、屋檐都是用马赛克做装饰，这种来源可追溯到腓尼基人、罗马人，但是阿拉伯人能把它融合到自己的生活中来，采用方式也加以改变，不是用大理石，而是用瓷土重新烧制的、可以大规模生产的瓷砖。现在我们家用卫生间用的马赛克就是大规模工业化生产的。这是物质上融合的一个例子。

最后我们来讲一下建筑。首先是在西兰遗址上的宙斯神庙。大家知道正的最大的宙斯神庙在希腊，希腊人到了北非后，就仿照自己的宙斯神庙建了这个世界上第二大的宙斯神庙，里面本来有非常大的宙斯像。我们看到希腊人的建筑方法是采用密集的、粗的柱子，非常粗犷，都是石料，与我们的建筑不同。我们是木结构的，木的横梁跨度比较大。他们用石料，石柱间距离比较紧，这样一种形式。到了罗马人那儿，我们看到罗马人建的阿波罗神庙，他们也是继承了石头柱子，但石柱已变得细长，间距相对较宽，罗马人作了改进。罗马石柱的形式作为一种建筑风格，保留至今。再看埃及神庙，它的柱子又柔和了许多，既有罗马柱子的特点，柱子上雕饰的图案又有自己的特色。到了阿拉伯人早期的清真寺，如列为世界文化遗产的卡路安清真寺，这座清真寺建筑很奇特，与后来的清真寺不同。仔细看它的柱子不光颜色不同，规格也不同，原来它是从罗马的建筑中拆下来的。这个建筑绝不是典型的清真寺，但它确是早期而且也是非常重要的清真寺。这个卡路安清真寺的宣礼塔与今天的宣礼塔也有很大的不同，也是早期的，主要是土结构的。还有更早的更原始的清真寺。所以阿拉伯的建筑开始并没有自己独特的风格，它是在前人基础上，利用前人的经验慢慢发展而成的。因为我们去的是利比亚西南的沙漠古达米斯的古城，在这里找到了公元六、七世纪时的清真寺，这个清真寺跟周围的建筑没有太大的差别，也是与当地的物质文明相联系的。我们又到另外一个拉巴特的清真寺里，宣礼塔造好了，后来碰到地震只剩下一半，又把能找到的都找来了，形成了大片柱子的奇特的建筑。从文明的角度讲，许多人都说阿拉伯人把前面的文明都毁灭了，可能是这样的，另一方面，阿拉伯人也把可能利用的前人的建筑方式、建筑材料都吸取了。正因为这样，我们最后看到了。世界上最新的清真寺之一据说除了圣城麦地那、麦加（最大的清真寺），就是摩洛哥的哈桑清真寺。这个清真寺的结构已经非常典

型：有高高的宣礼塔，但实际上它更加吸收了一些现代文明。这个宣礼塔高二百一十米，塔上安装了电梯，宣礼的时候不用爬楼梯。每天五次这样上上下下，上面还有非常好的高保真扩音器。清真寺四周所有的门都是液压自动起降的，比如国王门，国王来时打开重三十五吨的门，都是电动的。清真寺地处炎热地区，屋顶在五分钟之内就能自动开启，清真寺能变成露天的。冬天的时候比较冷，整个大堂的地板下面都能自动加热，教徒跪在那里会很温暖。下面还有好几层地下室，地下一层是洗手洁身的，再下面一个是土耳其式的浴室，另一个是摩洛哥当地的浴室，其中有不同水温的池子，无论是否是教徒，都可使用。表面看只是普通的清真寺，实际上它既吸收了现代的物质文明，又把地下建成适合公共活动的地方。同时又保持了许多严格的教规。我问过妇女是否能进，回答是能进，但不能走大门，要从地下进去，进入后不准在大堂上面，大大堂两边有木头做的眺台，妇女们能从楼梯直接进入两个眺台，男女完全分开。这又是他们的传统。所以不能说哪一个建筑就是属于哪种文明，应该说现代文明与他们的传统已经融合在一起了。他们在保持传统的同时没有拒绝现代文明。陪同我们的典礼官员骄傲地告诉我们这里的一切除吊灯外，全是摩洛哥人自己生产的，吊灯是进口的。从这些建筑的发展看，不同的文明是可以互相融合的，人类的出路并不是你死我活、你衰我兴。

今天要讲的就是这几方面。当然在非洲看到的还有很多，包括有人问我非洲是否真的很落后，我说的确是相当落后，但并不是什么东西都落后；有人又问非洲是不是很穷，我看到了非常贫穷的农村，中国也有，比如西藏、西北我都去过、看过，非洲的有些地方确实相当贫穷，但同时也有富人，也有一些非洲国家过去贫穷，现在有了很大的进步；有人又问在非洲有没有看到像我们国家那么多的风俗，我说的确有，但仅仅是保留这些传统对他们更有利吗？我在肯尼亚的时候，专门去看了马塞人的生活。马塞人现在的生活其实如同西方所说的是“活在博物馆”！我看了觉得不是很人道。他们把自己的生活作为一种表演，邀客也是如此，还没有进入，看到有围墙围起来，男女排好队准备给我们跳舞，跳舞之前酋长与我们见面，告诉我们这是需要付钱的，要付四百美元，我们说太贵了，拿出证明给他看，是你们政府同意我们拍，不是商业的，是宣传他们的。酋长说政府归政府，我们这里是私人的。经过讨价还价，最后定为二百美元。付了钱开始跳舞，再进入寨子，爱拍什么拍什么。我问他们主要的食品是什么，他们说是生牛血和生牛奶。我说生的牛血怎么弄，他说可以马上表演，但要再拿一些钱，我们说已付过钱，他说刚才的钱是给集体的，现在的是私人的，要看就要再给钱。后来给了二十五美元，就牵来了牛，把牛按在地上，对着牛的动脉射，因为是给我们做表演，射了几次，第一次没有出血，第二次出很少的血，很残酷，第三次血就哗地下来，用罐子接

着，再拌上牛奶，就可以喝了。让我喝，我只好喝一点，上面叮满了苍蝇，我用手指沾着尝了一下，当然也是为了拍摄需要。那里什么东西都是表演性质的。他们住的地方什么也没有，屋里养着牛和羊。那边很黑，烧了一团火，晚上御寒，也可以驱蚊。根本没有家具。出来后，一个人拿着狮子的牙齿和狮子帽子，说是他打死的狮子，我们问他为什么要打狮子这样的野生动物，他说按马塞人的规定，它不犯我们，我们不会侵犯它们；它竟然吃我们的羊，所以我就要打死它，据说原来马塞的规矩是如果狮子伤害了你，就要把狮子一门老幼全杀死，现在就只杀肇事的狮子，然后拔出牙齿，用皮做成帽子。我想这很可能是为了满足外国游客的愿望。但这是马塞人的错误吗？他们有没有权利去寻求更加文明更好的生活呢？他们为什么还要保持这样的传统？这是值得我们思考的。正像我们到西藏去一样。我在西藏碰到外国人说西藏现在已经没有传统文化了，拉萨的路上都跑着汽车和摩托车。我就反问难道西藏人永远要骑着牦牛给你们欣赏吗？有的外国人抱怨说到拉萨发现许多人都在学汉语，我说我在布达拉宫看到喇嘛都在学英语，为什么你们看到喇嘛学英语就高兴，学汉语就不高兴呢？只要是他们自己的选择，又有什么不可以呢？这种景象我在非洲也见到不少。看来这些原来没受外来文明影响的地区，特别是非洲只有两个国家没沦为殖民地，他们面临着文化上、传统上与现代化之间的选择和深刻矛盾。的确我们也听到一些令人吃惊的话，比如你说这个国家很落后很贫穷，他说我们这个国家殖民的时间可惜太短了，如果长一点也许就不同了，让你听了觉得很矛盾。

怎么来看这些问题，我想不仅应站在他们的立场来论述，还得站在历史的高度来看待。要想到在现代化的进程当中，必然要面对外来的影响。我们又如何对待自己的传统，如何正确处理物质文明和精神文明的关系。我希望我刚才说的这些看法有助于帮助大家正确地认识非洲，也正确认识我们自己。

葛剑雄，复旦大学教授，二〇〇三年八月九日在大连图书馆白云书院演讲。鲁岩整理，陈渊斐校订。

中国移民的过去与未来

葛剑雄

这是一个很大的题目。前些年，我和我的同仁们做了一个科研项目，成果就是写了六卷《中国移民史》和一本《简明中国移民史》，还有一些有关移民的小册子。为什么我们对移民那么感兴趣呢？因为通过研究，我有一个看法：就是从某种程度上讲，中国的历史就是一部移民的历史，比如我们大连这个城市的历史也是移民的历史。

以前我们一讲到移民就马上想到是从国内移到国外，因为国际上对移民的概念经常定位在国家之间，但是有一次我和欧洲的学者讨论，说你们欧洲国家之间的移民还定了一个叫“较长距离间的移民”，那么我们中国的领土跟欧洲差不多大，我们从这个省迁到那个省，从中国的东部迁到西部，往往比你们国家之间的迁移距离还要长。他们也觉得我们的确对一个国家、一个地区内部的移民重视不够。国内有些人知道我们在研究移民，就问你们是不是研究华侨，他们一般也把这个概念集中在对海外的迁移。所以今天首先要跟各位介绍我们讲的移民史是什么概念。

葛剑雄，复旦大学教授，二〇〇三年八月十日在大连图书馆白云书院演讲。薛莲整理，陈渊斐校订。

在座各位如果年纪比较轻的话，可以问一下长辈你们的祖上在什么地方，我想绝大多数都不是大连的土著，都是从其它地方迁过来的。那么今天任何一个城市都有很多外来人口，是不是外来人口都称为移民呢？不是的。今天我们讲的移民，着眼点是定居的。比如有的人到大连来念书，念完又走了，这不能算移民；但如果他毕业留下来工作、成家了，这就成移民了。说到“定居”两个字，界定也很难。什么叫“定居”？以前有户口，可以说把户口迁来叫“定居”，但说不定明年又迁走了。所以这是一个比较模糊的概念，只能相对来说在一个地方以定居为目的，并且住了比较长的一段时间，这就是移民了。但光是这样还不够。一般来讲，我们所说的移民要有一定的迁移距离，当然这个距离是相对的。

移民跟流动人口最根本的不同点就是有一种归属感。比如我今天到大连来做报告，或者来玩，一般不会对你们这个城市有一种归属感。我不是你们的一部分，尽管我很有感情。但是如果我以定居为目的，那就不得不有一种归属感。比如说当地的方言我得听得懂，不然怎么生活？当地的饮食、风俗我要习惯，即使不习惯至少也要容忍。如果我

有能耐，就要改变它。历史上这种例子有很多，像有些人到地方上做地方官，就会把他认为先进的文化、他认为好的风俗带去改造当地的。一般情况只有移民愿意做这个事，流动人口不会做这种事。现在慢慢地从领导到社会都已经接受这个概念了。比如这几年我们讲上海的改革开放，讲上海未来的发展，说要争取高素质的移民，不但是吸引高素质人才来，而且要使他能够在这里定居。只有他定居了，才能跟你这个城市的命运联系在一起，才能够发挥更大作用，而不是挣了钱就走，打一枪换一个地方。所以移民不是一般的随便流动的人口。我们讲的移民，无论是历史上的、现在的或者是未来的，都是以定居为目的，或者在一定地方居住了比较长的时间。这个概念很重要，下面我讲的内容与此关系特别密切。

研究历史上的移民，我们主要选择一些数量比较多、意义比较大，或迁移路线长这样有代表性的。我今天把历史上的移民归纳成几种类型来讲，然后看看移民在未来会怎么做，这样的类型未来是否还会有，会起什么作用。

中国历史上的移民已经出现了很多。人为什么要迁移？说到底是一个最简单的道理——人往高处走。但这个走有主动的，有被动的。我把历史上的移民分为两大类：一类是生存型移民，一类是发展型移民。

所谓“生存型”移民，他想往高处走，但这个高是相对的。活不下去了，要继续活，从活不下去到继续活，也是往高处走，但这个高是很浅的层次。历史上那些逃荒的、战争中的难民、躲避官府迫害的逃犯；因为当地生态恶化活不下去的；地方上的贪官污吏特别多；或者有些地方人口越来越多，田地不够了；种种原因，没有办法生存只有走，都属此类。这种移民在历史上数量最多、最普遍。另一类移民叫发展型移民。发展型也是往高处走，但是层次就比较高了，是指那些为了追求物质上、精神上的更大发展而迁移的人口。比如有的人从农村到城市，并不是农村已经活不下去了，而是城市发展机会多，可从政，当官，经商。还有些人在小地方成不了气候，到大地方发展余地更大。前年我到沈从文的故乡——湘西凤凰，当地人讲湘西山水好，所以出了个沈从文。是的，但沈从文留在湘西，成不了“沈从文”，沈从文的成功是到了北京、上海，到了外面的大世界。当然，我们应该承认湘西是他的根基。这种发展型的移民尽管数量比较少，但起的作用很大，因为他们的目的比较明确，追求的理想也很明确，不像生存型移民能随遇而安，只要生活比原来好一点，能够活下去，就可以了。但这两者在历史上很难区分，从总体上讲，对我们国家、我们民族、我们的历史都起了非常大的作用。下面我简单谈谈：

一、移民使中国形成了今天的领土、今天的家园

我们知道，汉族的祖先是华夏诸族，它活动的地方主要在黄河中下游。早期有各种大大小小的聚落，发展有高低先后之分，有的聚落大一点，有的小一些，但都称国，国多得不得了。如传说大禹的时候有万国，当然不一定有一万国，只是形容很多很多，但的确确实现在有名可查的春秋时候还有两三千个。这么多的国，就要有所区分。在中央的国、大的国、中原那些国就称为“中国”，就是很多国的中间部分，最重要的部分。那时的商朝就在这一部分，以后是周朝。因为地区上的概念，我们也称为“中原”。“中国”、“中原”开始不过是一个地域概念，或者一个文化先进的概念，一个以华夏诸族为中心的这样一个民族的概念，不是今天我们一个国家的概念。一直到秦始皇统一。我们现在觉得说“秦始皇统一中国”这个话不大妥当，比较妥当的是“秦始皇统一六国”，因为看看秦朝地图，它连今天中国的一半还不到。秦始皇统一中国的地方大概也就是秦朝的长城以内，甘肃省岷县往东到海，包括东北的辽东辽河流域和朝鲜的西北部分，南面到四川西部、云南、贵州一些地方，大概就是这么一个范围。就在这个范围内，它也不都统一。所以在当时人的眼光里，中国不包括今天南方的很多地方。汉朝以后，中原王朝统治的地方逐渐扩大，一直扩大到清朝时，中国今天的领土都已经包括在内，还有一百多万平方公里的领土被沙俄占领。

这个过程是怎么发生的呢？我们不否认首先要靠武力。原来秦朝没有河西走廊，汉武帝时出兵打匈奴，匈奴一部分投降了，从此以后中原与河西走廊连结起来，一直到今天敦煌外面的玉门关，这是事实。但是仅仅靠武力是不够的。仍以汉武帝为例：汉武帝最远打到今天蒙古的乌兰巴托，甚至更北的一些地方，但是每次取得胜利后，匈奴首领单于带人就跑，因为他们是游牧民族，汉朝军队于是往往就在那里竖个纪念碑，然后举行个仪式就回来了，从来没有去占领过。我们看一看《盐铁论》中记载的一次辩论：一部分人反对汉武帝攻打匈奴，认为我们中原有土地，放着好端端的地不去种，而去占领那些又冷又干旱的地方干什么。我在史书里没有找到什么反对，他们觉得很好。甚至浙江南部、福建这些地方，因为当地的少数民族要叛乱，汉武帝下令把他们征服以后把当地人全部迁到长江跟淮河中间，这个地方就放弃了。

今天我们试想如果当时汉朝军队驻在蒙古高原上，游牧民族都已经跑了，那么第一，它统治谁？管沙漠吗？管草原吗？第二，这些人自己如何维持生存？如从内地把粮食、日用品运过去，在古代是非常困难的，这个代价今天我们是体会不到的。宋朝的科学家沈括曾经做过很精确的统计，他说一个人背六十斤粮能走三十天，如果背八十斤走三十天只能剩下二十斤，不够回程。从当时的中原地区要走到河西走廊、走到蒙古高原

恐怕不是三十天的问题，运粮是一个非常大的麻烦。各位都知道清朝时左宗棠背了一口棺材从河西走廊去收复新疆，慷慨激昂，但是当时有很多人对他的行为不理解，很多人是反对的，说新疆又不是我们汉人居住，花那么大精力去要它干什么？其中一个很突出理由就是，要带一支十万大军去，怎么解决粮食问题？后来左宗棠花了很大精力解决了，才敢率兵出关。所以在古代，不是说出兵占领一个地方，当时的领土就随之扩大了。

那么真正要使领土扩大并且稳定靠什么呢？靠移民。正是中国历史上一次又一次的移民，使岭南、河西走廊、内蒙古、西南、东三省逐步得到了开发。所以从历史上看，一个地方被占领，如果不伴随着有效的移民，那是绝对不能巩固的。

再说近代沙俄对中国的侵略。我们丧失一百多万平方公里领土，可以说这是清朝的腐败，是沙俄的侵略。那么为什么其它地方如东南沿海没有失掉呢？我们东北在康熙时就跟俄罗斯签订了《尼布楚条约》，这个条约应该说是比较公正的，双方划分了领土的界限。但是签了条约以后，康熙就集中精力巩固国内政权，以后乾隆除继续巩固政权外，还平定了天山南北，经营新疆，但东北继续被列为禁区。东北当时等于是军事管制的，只有辽宁部分地方有些正常的行政机构，北面都没有，除驻扎少量的军队以外还有些犯人流放到那里。但是沙皇俄国从《尼布楚条约》签订以后基本就没有停止过扩张，不断地把军人、罪犯、流放的人送到西伯利亚，然后又沿黑龙江而下。所以当俄国那些殖民者和所谓的探险家沿黑龙江而下的时候如入无人之境。到后来签订《瑷珲条约》、

《中俄北京条约》的时候，实际上俄罗斯的军人跟平民已经定居黑龙江以北的大多数地方；相反中国只留下了江东六十四屯，以后连这个地方也守不住，都被俄国人赶过来了。后来斯大林又大规模移民，把中央很多省都迁过来。苏联解体的时候曾经有同学问我，现在苏联解体了，我们是否可以乘机把这些地方收回来？我说你到那里去看看，那里都是什么人啊？早都是俄罗斯人了。对他们来讲，尽管有人知道这块土地历史上不属于他们，但他们说他们世代已经在这里开垦。假如那里全是中国人后代，情况可能就两样了。所以近代领土的丧失也好，古代有些地方曾一度成为中央王朝领土，而后来又改为其它国家和民族也好，一个很重要的原因就是没有通过有效的移民来巩固它。

到了近代，之所以有些领土还能保住，也在于我们及时地移民了。因为日本人占领库页岛南部，俄国占领库页岛北部，当时作为主人的清朝政府根本不知道。以前它只要求当地的土人每隔几年到三姓衙门（今天黑龙江依兰）上贡，后来不来了，才知道早就被别人占领了。所以一八六〇年清政府终于意识到，东北再这么下去，就要被人瓜分了，于是宣布开发东北，从山东、河北、内地大批移民。至清末东北已经建立了三个

省，移民接近两千万。所以后来即使日本人想占领东北，也不得不扶持个傀儡，而不敢直接占领，就是因为我们已经形成了三千万东北人，主要是在一八六〇年以后关内的移民。移民通过跟故乡的联系，牢牢地结成一个整体，这是任何外来势力所不能改变的。

不但中国这样，世界上凡是有民族纠纷，说到底都跟当地人的民族构成有直接关系。比如南斯拉夫的科索沃地区为什么要独立？因为科索沃地区主要居住着阿尔巴尼亚人，而不是塞尔维亚人。

所以回顾中国的历史，如果没有历史上这些移民，那么我们今天绝对不可能出现一个九百六十万平方公里的国家。而近代中国能够在帝国主义、殖民主义妄图占领中国、瓜分中国的野心面前继续存在下去，能够保持边界，也要归功于当时那些移民。东北是这个例子，台湾也是这个例子。在日本侵略台湾野心暴露之时，时任台湾巡抚的刘铭传大规模从大陆移民。尽管后来台湾被日本占领了那么多年，但是台湾主要的人口都是大陆移民的后代。现在台湾搞分裂的一些人也都是当年大陆人的后代，李登辉、吕秀莲等都是福建移民的后代。他们所谓“台湾文化”、“台湾语”实际上就是闽南文化、闽南语，再加上一九四九年前后移过去的近两百万大陆移民。所以台湾基本的人口，除少数原著民高山族以外，其他都是移民，这样就使台湾跟大陆紧紧地联系在一起。

今后尽管已经全球化，我认为只要国家存在，任何一个国家要行使它的主权，都离不开它的国民。所以我国对边疆有些地方还是要合理移民，这样才能有效地在我们的国土上行使主权。在这一点上过去如此，将来也是如此。当然我们在赞扬移民的同时，也认识到过去许多移民都是被强制迁过去的，付出了巨大的代价。我们今后主要采取各种政策，再也不需要通过政治、军事等压力，使移民在边疆得到更好的发展，促使边疆繁荣，巩固我国领土完整。

二、没有移民就没有我们中华民族

今天的中华民族可以分成三类：一类本身就基本上在中国的范围里，比如汉族、藏族等大多数民族。第二类是近代才从境外迁过来，如东北的朝鲜族，他们是清末从鸭绿江南部、图们江南部迁移过来的，在中国边疆开垦，以后逐步得到中国政府的承认，像今天延边一带的朝鲜族就是这样。新疆还有一些少数民族是近一二百年从境外迁过来的，人数不多。第三类也是从境外移来，然后再组成现在的民族，最典型例子就是回族。回族在元朝被称为“回回”，最早是指蒙古人西征打到了中亚、西亚、东欧甚至北非这些地方，蒙古军队调防时，有的就把一些当地的工匠、士兵、奴隶等各种人带回

来。随着蒙古军队频繁地来往，一些商人、游客也跟着来了。这些人不是来自一个国家，也不是来自一个民族，他们讲的话不同，相貌不同，生活习惯也不完全相同，但他们有一个共同的信仰，都信仰伊斯兰教，在这个基础上，其他人如汉人、蒙古人称他们为“回回”，慢慢就形成了今天的回族。所以今天的回族没有自己的语言，他在哪里就讲哪里的语言，也没有自己的文字，就采用汉字（进行宗教活动时用阿拉伯文字）。西方有些人称他们为“中国穆斯林”，这其实是不妥当的，因为他不是纯粹的穆斯林，现在已经形成一个民族了。

后两类当然是移民的产物，问题是第一种人——汉族或原来一直在中国的其他少数民族与移民有没有关系呢？我说关系也是很密切的。汉族本身就是多民族融合而成的。因为汉族的祖先是华夏诸族，一开始生活在当时中国地理环境最优越的地方——黄河中下游，形成了发达的农业，在工业化以前，农业比畜牧和游牧稳定，在此基础上发展成华夏文化，使汉族在人口数量上、文化水准上、经济实力上比周围人口占有优势；另外汉族有个比较好的传统，孔子划分其它民族落后、先进的标准，划分跟汉族的关系，往往不是简单地根据血统，而是根据其文化，他认为蛮夷只要接受了华夏文化也可以成为华夏的一部分。用今天的眼光看这个观点当然不对，蛮夷有的地方比华夏先进，但以当时的眼光看是对的。世界上好多民族往往认为其他民族只有被消亡，根本没有资格接受自己的文化。比如希特勒就认为犹太人该毁灭。实际上犹太人很多是一流的学者，包括爱因斯坦等，而且有些犹太人已经好几代住在德国、效忠德国。但希特勒认为不行，必须清除出去，只有雅利安人是高尚的，其他民族都不如他。中国从古代就有这个概念——只要其他民族能够接受华夏文化，那么他们也可以成为华夏的一部分。有了这一理念，再加上自己本身比较先进，就会出现一种情况：北方不断接纳其他民族。因为中国北方经常有战乱，而且北方是政治中心，一有战乱，当地人外逃，空下来一些地方，境外一些游牧民族就迁到北方。开始迁进来的时候往往有激烈的冲突，但慢慢安定下来以后外来少数民族感到自己的文化不如汉人，他们就要改变，甚至军事上征服了北方的汉人，但文化上最后又成为被征服者。如满族，原来是东北的少数民族，后来除保留“萨满教”的信仰，保留其姓氏以外，其它跟汉族已经没有什么区别。甚至他们还编出故事，说他们也是炎黄子孙，也是黄帝的后代。还有几个典型的例子，比如唐朝比较开放，与唐朝皇帝长期生活在北方、唐朝皇帝也是汉人与胡人结合的产物、隋唐一些皇后都是胡人有关。唐朝对凡是对他们有贡献的少数民族首领，一律赐姓“李”；著名诗人白居易就不是汉人，而是胡人的后代；还有姓“袁”的就是拓拔人改姓的。历史上的匈奴、鲜卑包括羌人、狄人、契丹、突厥等，凡是迁移到中原的民族，后来都没有了，实

实际上他们都成为汉人的一部分了。北方就是这样把少数民族融合进来的，就是移民融合进来的。

南方是另一种模式，主要是黄河流域的汉人不断南迁，南迁的人不是地方官就是比较富的人，用今天话讲就是主流，往往居住在城里，居住在交通线上，带来比较先进的文化、技术，影响到周围的所谓蛮夷。期间当然会有斗争，有冲突，但他们慢慢也学会种田，学习北方的文化。到一定阶段，当地少数民族想要改变自己的地位，就编一个故事，说自己的老祖宗也是从北方迁来的，以抬高自己的身份。当然要清楚，这是民族不平等的产物，但这种情况，比把少数民族斩尽杀绝要先进。这一过程中，南方少数民族主要靠修改家谱、重新编家谱的方式把自己变成北方移民的后代。现在有南方人称自己是中原大人物的后代，其实是编的。比如海南岛很多姓李的都说是唐朝丞相李德裕的后代，其实从史料查找一下，知道李德裕没有留下后代；广西姓杨的都说自己是杨家将的后代。百姓这样，一些著名的知识分子、学者在民族压迫之下，也要这样。如清朝曾国藩的幕僚，贵州独山的莫氏莫与俦、莫友芝父子俩都是大学者，称自己是江宁莫氏——南京人迁到贵州的。解放后经过调查知道他们是南方的布依族，根本不是南京过去的，但清朝时如果他们承认自己是布依族人，曾国藩很可能就看不起他，不会让他做秘书的；已故的云南大学方国瑜教授是纳西族人，现在丽江黑龙公园里有他的墓，纳西人以为他为光荣，称他为“纳西之子”。但解放前有人问他是哪里人，他便说是安徽桐城方氏——桐城学派的方氏很了不起，都有大学问。他如果当时承认自己是纳西族，是“蛮子”，肯定有人瞧不起他。这种历史持续了两三千年，把南方的很多少数民族变成了汉族，就是因为汉族移民到了南方才发生了这个变化。所以汉族本身也是移民的产物，在北方吸纳其他民族，在南方把其他民族变成汉族，形成了世界上人口最多的这么一个民族。

其他民族也有这样的情况，比如藏族的形成也得益于移民。藏族的祖先我们把他叫做唐旄羌，公元六七世纪称为“吐蕃”。“吐蕃”不是一个民族，以后松赞干布把它统一起来。吐蕃统一后向外扩张，特别在唐朝安史之乱后，一直扩张到今甘肃省中部，一度到了陕西，甚至到过长安。向北扩张到河西走廊蒙古边境，然后是整个新疆、还有中亚一部分、云南西部、四川西部很大一个地方。在这个过程中，吐蕃人大量迁到这些地方，所以现在四川西部有阿坝藏族自治州，甘肃、青海都有藏族自治州、自治州，这是历史上吐蕃人扩张的时候从青藏高原迁过去的。另一方面，在这一过程中也把一些汉人和其他民族如唐朝南诏的、中亚的许多人强制迁到藏族地区。当时吐蕃与唐经常打仗，俘虏了一些唐朝的百姓、军人，送到青藏高原，也成为吐蕃人的一部分了。曾经有这样

一个故事，唐朝派一使者刘元鼎出使到拉萨，在路看到一支乐队来迎接他，奏的乐曲是“秦王破城乐”，即唐朝流行的音乐，仔细一看演奏的人全部是唐朝的俘虏，到了拉萨后发现许多接待的人也都是唐朝人。这些唐朝人其实融合到藏族中间去了。这样的例子我们可以从历史上找出很多。

我们国家许多民族是你中有我、我中有你的，也正因为这样，中国的各民族之间才建立了相互的联系。这是历代移民的结果。所以没有历史上的移民，就不会有今天的中华民族大家庭。

那么未来会怎么样？我想未来的移民对促进民族团结、民族融合也会起非常大的作用。

当然对民族的发展现在有不同的观点。一种观点认为保持民族特色是最主要的，另一观点认为一个民族的发展才是最重要的。很坦率地讲，我赞成后一观点。我认为如果一个民族自己坚持不愿意改变，外界可以不去改变它；但如果大家都有改变的愿望，有什么不可以呢？其实严格地说，到目前为止任何一个民族不可能没有改变过，在今后的发展中，改变是不可避免的。问题在于怎么改，是靠行政命令、外加压力还是让它自愿改，当然是自愿地改。方法就是人口流动、人口迁移。在这种情况下，各个民族会自觉学习其他民族的长处，自觉改变本民族的一些缺点、弱点，自觉追求本民族精神上、物质上的发展。有些问题，在封闭的环境下很敏感，而在开放的环境下，是很自然很容易做到的。比如民族之间的通婚，在人口正常的流动下，是很自然的。现在上海已有二十多个少数民族，就是因为上海的知青到延边、云南等地，与当地通婚，然后又回来了。所以我想我们今后的民族团结、民族的共同发展，还是离不开这样一种积极的移民。

三、移民与中国文化

“文化”比较难说，因为“文化”的概念很多。目前我们讲得比较简单一点，是指物质文明、精神文明、制度文明，就是这么一个概念。我认为文化最根本的一个特点是离不开人，有了人才有文化。比如大连服装做得好，就有服装文化，还有其它如茶文化、酒文化等等。现在讲文化的过程中，往往忘记了人。衣服一定要穿在人身上才跟文化有了联系，不同的人穿上不同的衣服，文化也就不同。现在有人讲“茶文化”，只讲茶如何好，我说这是不对的，茶再好本身只是物，不同的人喝茶，各有不同的感受，因为喝茶所创作出来的艺术、创作出来的诗歌、产生的书画，或者因为茶而发生的人类活

动，才跟文化有关。所以人是文化最活跃、最忠实的载体，文化要由人来负担，而移民特别是发展型的移民就是传播文化的最有效的载体。

今天我们认为民族的东西，其实很多都是外来的。比如我们今天的所谓“民族乐器”中的绝大部分都来自西域，来自今天的新疆、中亚，原来的汉人没有这些东西，有的是钟、磬等简单的，很多弹拨乐器、弦乐都没有。“二胡”、“胡琴”就是“胡人的琴”，由移民带来，汉人接受了，便堂而皇之把它们称为“民族乐器”，成为民族的一部分。

与此同时，中国也有很多东西通过移民影响到周围，比如中国古代的制度影响到周边的朝鲜、日本、越南等。尽管徐福的传说现在还没有全部得到证实，但有一点是肯定的，就是日本最早的一些制度以及日本的稻作、冶炼都是从中国传过去的。只不过现在日本对传播的线路有不同的见解，原来认为是通过朝鲜半岛经过对马海峡传过去的，先到日本九州，然后到各地，但是后来日本有学者认为是长江流域直接传过去的，所以日本学者近年来到长江流域考察稻作文明如何发展。其实不论是什么传播路线，都是移民传过去的。

所以如果你想真正了解“文化区”、“文化”的来历，你首先得了解当地的人是从什么地方来的。特别明显地反映在方言上。方言的传播一般是这个人到什么地方，就把方言带到那里，而且传播过程中虽然会产生一些变化，但是一般情况下只要移民人数、社会地位处于优势，他就会把自己的方言强加在一个地方。比如西南官话，从今天的湖北往西到四川、云南、贵州大的区域都差不多。就是因为历史上有不只一次的“湖广填四川”，大量的湖北人、少数的湖南人，还有其他人迁到了四川。最近的一次是明朝与清朝交替的时期，四川由于天灾人祸，本地人大量死亡，省会成都白天街上有老虎，一个县迁过去几百人，不到一个月有一半被老虎吃掉，于是大批人“湖广填四川”。许多近代史上著名人物如邓小平的祖先，是明朝迁过去的，朱德在《我的母亲》这篇文章中提到他的家也是从湖广迁过去的，还有陈毅等全是从湖广迁过去的。我们去年到三峡拍移民的片子，问他们哪里来的，不是湖南就是湖北。这些人一部分迁到四川，一部分迁到陕西的汉中地区，迁到贵州、云南。所以这一带讲的话称“西南官话”，基本口音都一样的。

移民有时还形成奇特的现象叫做“方言岛”，就是周围都讲一种方言，但中间某一地方讲另外一种方言，这完全是移民的产物。最典型的例子是杭州。北宋靖康年间大批移民南迁到江淮之间，后来宋高宗赵构将杭州作为临时首都，叫“行在所”，南宋一直在这里，杭州便成为南方的政治中心，原来北方开封的官员、富商及其家人，包括和

尚、道士，有点身价的全部迁到杭州，所以杭州城里成了开封话、河南话的天下。杭州本地人因为要伺候这些新来的贵人，要做官，也改学他们的话。杭州城成为整个吴越地区讲开封话、北方话的地区，持续到宋灭亡以后一百多年时间。后来明朝发现杭州方言跟周围不一样，郎瑛在他的《七修类稿》里记载了这件事。直到今天杭州的方言与周围地区还是不同，杭州人的方言是“儿话的”，有些话还是北方话。这就是“方言岛”。

多种方言杂凑会出现什么情况呢？如果土著很强大，移民少，那移民就被主人所同化；反之如果来了一支很强大的移民，就会同化当地人；如果来了几支移民跟土著势均力敌，而且移民来源很广，就会形成一种新的文化，上海就是这方面的典型。上海自一八四三年开埠后一百多年间，外来移民占近百分之八十，本地人比较少。而外来移民中江苏、浙江移民大概又占百分之七十，这里面宁波人、广东人、山东人都有各自不同的帮。今天的上海话既不是原来本地的上海话，也不是哪一支移民的。比如上海人称“我”为“阿拉”，“阿拉”是宁波话，成为上海话的一部分；有些话吸收其它地区方言。再比如东北北面靠近黑龙江的地方，除汉族、少数民族以外，还有一部分俄国的移民，当地方言就吸收了一些俄语在里面，这就是文化的融合。

不但方言这样，其它方面也是如此。历史上很多中原文化、少数民族文化，或周边的文化就通过这些迁移互相影响。一般来说在这个过程中存在着优胜劣汰。

很多看来很奇怪的现象，也是跟移民联系在一起的。中国很多地方信仰关公，都有关帝庙。其实关公在中国历史上并不是一个了不起的人物，尽管《三国演义》里把他写得栩栩如生。这里有个特殊情况：清朝对关羽的崇拜越来越大，是因为清朝几个皇帝都喜欢看《三国演义》，行军打仗时不看兵书，只看《三国演义》。皇帝如此崇拜，整个清朝就不断加封关羽，形成了满族人驻到哪关帝庙就建到那儿。所以在新疆天山深处有关帝庙，是因为满洲人驻军在那里。由于满蒙联姻，在今乌兰巴托、蒙古高原上也出现了关帝庙。关帝庙普及到少数民族，是因为满族人的迁移。台湾也有关帝庙。在日月潭有个最特殊的庙叫文武庙，里面同时供奉孔子和关羽，一文一武在一起，这是因为大陆的移民把关帝庙带到了台湾，并创造性地将关羽和孔子放在一起，这大概在全国少见。

有时通过当地的信仰就可以看出是什么地方的移民，因为有些神是地方性的神。比如“妈祖”是福建地方的神。据说妈祖是宋朝一个总兵的女儿，死了以后显灵，保佑海运平安。福建人航海打鱼，所以福建人迁到哪里，就把妈祖庙建到哪里。福建人迁到上海也建妈祖庙，但改名“天妃宫”、“天祐宫”。天津也有“天祐宫”，就是福建移民带过去的。福建人迁到浙江的山里面，山里不航海了，也造了“天祐宫”，用来保佑整

个的福建移民。现在台湾有大量的妈祖庙，而且台湾福建移民多，妈祖庙建得比福建还要大。可以说哪里有妈祖庙、天妃宫、天祐宫，就可知道历史上肯定有过福建的移民。江西人崇拜许真君，说许真君是专门治蛟的（蛟使山洪暴发），所以什么地方有许真君庙，就证明有江西人。许真君庙后来造到贵州、湖南，在贵州改名叫“万寿宫”，甚至听说造到了缅甸，因为江西移民到了那里。还有一些民间故事、民间传说。比如山东的一些民间传说在东北流传，就是山东移民带过去的。

所以今天我们讲中国文化，很难说哪一种文化跟移民没有关系。今后移民所起的作用会比历史上相对减少，因为在历史上，工业化以前，是没有其它有效的传播方式的，除了文字以外就是靠人。文化在历史上之所以传播得那么慢，就是因为没有其它手段。现在可以通过电视、电影、网络，甚至可以同步传播。而且今后文化之间的特点会相对减少。全球化的过程加快，即使在国内一个城市要想保持它自己的特色也是很不容易的事情，除非封闭。但是事情得两方面来看，一方面的确移民不可能起非常大的作用，但另一方面人还是最活跃的载体，今天的传播也离不开人。在可预见的未来，科学技术再发达，你要完全真实地把一个现场带过来，我认为也是不可能的。真正原汁原味的文化，真正比较高深的文化，恐怕还是离不开一些特殊人才面对面的传播。一般的大众文化，我想今后再不必依靠移民来传播了。

四、移民与城市

近代东北大多数城市也都是移民的产物，一八六〇年大量人口开始从内地山东、河北等其它地方迁入东北以后，清政府引导他们建立新的城市，而不是充实旧的城市，往北、往其它地方迁。因此今天东北很多大城市如长春、哈尔滨等都是大批移民迁进以后新建起来的。就是原来有一定规模的城市，也是通过移民极大地扩大了，这是第一阶段，清朝为了巩固其政权，要建立行政区，这个过程往往是人口像波浪一样从南向北很快利用原来的居民点扩建成为县、建成府，然后再往北推进。

到了第二个阶段，交通线、工矿区成为城市发展的依据和动力。出现了交通枢纽城市、工矿城市，还有港口城市，这些城市都是移民的产物。典型的如鞍山、阜新、本溪成为几十万人口的城市，都是工业的需要。东北近代有一个奇特的现象，县一级政府基本上都在铁路沿线。往往铁路造到哪里，首先是一个镇，然后县政府，如果原来不在铁路边，就会搬到铁路边上，吉林、黑龙江省有很多这种情况。造京九铁路以后也出现了这种现象。如果有一个大的产业，有一个大的工厂，如乌拉尔基重型机械厂，一个厂就

形成一个城市。六十年代大庆就因为油田形成一个城市。东北在这一点上特别典型。所以城市的发展离不开移民。

为什么大家都要花大气力搞城市化？城市的作用实在是太重要了，任何一个民族任何一个社会，从野蛮进入文明，标志之一是出现了城市，如果没有城市不可能有国家等概念。因为城市人口最集中，集中以后无论从精神上还是物质上都能形成很大的力量，这样发展成本最低，效率最高。中国历史上哪一个时代城市出现比较多，比较发达，在历史上就是一个比较发达的时代。

一般说来，真正的现代化只能在城市建成。供水、供暖、供气、供电、医疗保险、教育等哪一点也离不开城市化。在澳洲，一些牧民住在镇里，然后开着直升飞机去放羊，农民开着汽车去种田。为什么不住到放牧的地方？如果有能力像美国、西欧这些发达国家一样，将农村城市化，农村才能建成现代化；如果没有这个能力，又要搞现代化，只能把人口集中起来。现在我们西部地区很落后，要分散搞现代化成本就非常高，所以西部要人为建设大城市，特大城市。而且那里建设成本很便宜，戈壁滩如果建个新城，地价会是大连的十分之一还不到。同时也解决了中国劳动力的出路，农民不种地可以在城市建设中做建筑工人、管道工人，城市维修等也需要劳动力；有了城市可以产生很多工作岗位，可以慢慢解决农村剩余劳动力问题。所以中国的未来绝对是一个城市化过程，这是全世界已经证明所不可避免的。

当然城市有城市的毛病，不是说城市什么都好。城市不要搞得太大，要有合理的布局，本身要有自己的产业。如果真正从现代化着手，即使在没有天然资源的地方，也可以通过城市创造出财富来。如美国有两个城市都是在沙漠里建的，拉斯维加斯是世界闻名的赌城，实际上赌只是一部分，现在是世界最大的娱乐城市，建了很多大的景观，吸引大批游客，这座城市完全是在沙漠里建成的；还有凤凰城，是高新技术城，也完全是在沙漠里建成的。它的水都是集中从外面引来的，如果不建这个城市，而是分散在周围，怎么解决这个问题呢？水是这样，更不要说产业了。

今后的发展是不是还需要向城市移民呢？我认为这也是中国现代化很重要的道路。中国的城市如何发展？以前在相当长的一段时间里都是限制城市人口，特别限制大城市。解放以后除一九五八年以前允许农村人口进入城市或组织过农村人口进入城市，一般从一九五八年开始都是不断将城里人赶到乡下去。三年自然灾害精减人口、机关干部下乡、城市闲散人口下乡、知识青年下乡，总而言之都是往农村去。有些学者如费孝通先生曾提出“小城镇的模式”，不要搞大城市，还要求农民离土不离乡。这个模式在一定阶段、一定地区是可行的。比如江南地区农村已经比较发达，农村自己办了一些工

厂，而且中小城市比较密集，这种情况下，当然可以发展当地工业。说到离土不离乡，这其实是当时工农分隔户籍制度的产物，所以有人说这是不平等的。现在当然户籍制度在改革，很多地方已经取消了城乡人口的差别。

我认为中国未来有大批的人会从农村迁到城市，更多是从贫穷地方集中到城市里，这些移民会给中国带来巨大的变化，特别是中国西部地区。东部今后的模式会有所不同，可能会在一些人口比较集中的地方形成一些城市，长江三角洲、上海、南京城市带、长江流域的城市很可能连成一片。现在杭州湾就在建设三座跨海大桥，这样会出现大片城市带。京、津、唐环渤海地区也可能出现一些城市带。

全世界无论哪一个城市都是移民的产物，无论政治中心、经济中心、文化中心，还是宗教中心，总而言之都要集中一大批人口，集中的同时，人与人之间竞争也很激烈，导致城市人口的素质优于其它地方。聚居的过程、移民的过程以及稳定下来发展的过程本身就是优胜劣汰。

今后移民的概念不但是吸引中国人，还应该吸引国际上的优秀人才。上海一九四二年时人口五百多万，而固定侨民是十五万；一九四九年只剩下二万八千；到八十年代最后一个侨民死去，上海一个外国侨民也没有了。现在采取“暂住证”的办法，没有真正意义上的外国侨民，因为我们不承认双重国籍。而作为一个开放性的国际化大都市，外国的侨民要达到一定数量，流动的外国人也要达到一定数量，才能形成一个国际化的环境。

国际移民的吸引是一个国家所不可避免的，东南亚一些国家就利用生活水平的差距专门吸引日本、美国等国的养老移民。比如一个日本人在日本拿了退休工资，生活水平是中等偏下，他用这些钱在东南亚一带买一套房子，用一个佣人，能过得很好。世界上生活成本相对低的地方就吸引国际上养老移民。还有的吸引投资移民，比如加拿大，当然它的门槛现在越来越高，投资额越来越大。美国之所以发展这么快，硅谷里最多的是印度人，其次是中国人，还有墨西哥人，但层次是很分明的。总裁一类大概印度人多，因为印度教育很发达，没有语言障碍；一般的是中国人；做装配的、清洗的是墨西哥人。如果这些人都离开，硅谷也就不存在了。中国发达到一定程度，也可以吸引外国的劳工，这也是移民。西部可能需要长期的移民，今后使他们集中在一些城市优先得到发展。所以我觉得中国的未来，中国的现代化，也是离不开移民的。

今天我从移民与中国的疆域、与中华民族、中国的文化、与城市的现代化这几个方面，跟各位汇报了这些年我们研究的一点心得，时间关系讲得很不全面，有些例子可能

没有讲清楚，所以欢迎各位提出批评意见。也留些时间，各位可以提出你们感兴趣的问题。

问：您刚才讲城市化过程是中国未来发展的一个趋势，那么它会不会加剧目前中国城乡的差距呢？因为据我所知，目前开发西部，包括向农村输入人才，是有代价的，比如本科生去西部一年回来后可免试读硕士等这样一类的政策，平衡问题怎么办？而且未来难道农村会消失么？

答：城乡之间差别的缩小有几种方法，我们以前采取得比较多的政策实际上是降低城市水平。要消除东西部差别严格讲是不可能的，因为任何国家由于自然、人文等各方面条件，都会有差别。问题是一方面使差别小一点，另一方面是使差别保持在合理的程度。比如一个沿海港口城市和一个内陆城市，一般讲当然是海港城市、交通便利的城市占优势，但不等于说内陆城市就没有优势，差距是始终存在的。我查了一下我国各地区差别最小的一年是一九八〇年，因为文化大革命中把全国往贫穷化里拉，大家都拉平，所以一九七六年文革结束，反映到一九八〇年还是这样，当时东、西部差别最小，以后慢慢大起来。是继续保持在大家都贫穷的缩小差距好，还是在发展过程中一段时间内大一点好。我认为一段时间内有点差异是不可避免的。

我国促使西部发展的手段主要是经济，而不是政治。苏联以前在相当长的一段时间内，实行政策鼓励青年到西伯利亚去，口号是“到西伯利亚去，回来后结婚钱就有了、房子也有了”，很现实。我们当时批评它不对，其实很对，他付出劳动之后，多得到一点为什么不可以，他在这过程中对当地的贡献肯定比他得到的还要多。所以我认为靠一些优惠政策吸引人才到西部，在相当长的一段时间里是避免不了的。

有没有政策结果是不同的，我国前几年采取政策将西河谷最干旱地区的人口迁到黄河新溉区，河西走廊，准备移民十万。开始有许多人不肯去，有的又逃回来，但当看到移民家里盖了新房、买了摩托车后，才开始去了。美国在开发西部的时候，曾经出现大批的人日夜不停往西部去，因为有两个条件：第一东部有一股推力，美国当时东部有很多失业工人，没法糊口。而西部有拉力，西部有黄金，有土地，有印第安人可以用，于是不需要政府动员，络绎不绝去西部。我国也有这种情况，五十年代，上海的失业工人主动要求到西北去，因为当时西北地区工资高，挣了钱以后可以寄回上海养家，这就是推力、拉力。当年有一部书《白山黑水路》，就记载从山海关看到扶老携幼的内地人络绎不绝地往东北走，山东往营口去的船上挤满了人，因为他们在山东觉得土地不够，日子不好过，想象东北貂皮、人参、乌拉草，有大片土地去开发。我们现在不存在这样的

情况。发达地区没有这样的推力，而不发达地区没有这样的拉力，所以仅仅靠政府、学者呼吁是做不到的。前几个月在上海我提了个意见，上海这几年只考虑吸收人，现在应想如何把人挤出去，在上海发挥不了作用的请他走，否则这个城市的活力就没有了。比如现在一个学科学术带头人，像金字塔，站一个人很风光，站两个人就要互相推，站三个人就要打架。怎么办呢？这两个人就要到一个小一点的金字塔，站在那里照样是个头。这就需要大量的工作，我希望我们社会产生一种积极的推力和拉力。

是不是到一定阶段全世界就没有农村了？到目前为止世界上最发达的一些国家城市跟农村基本上没有差别，北欧、美国感受不到所谓的城乡差别，但过程都是城市先发达，然后推动乡村发展，绝对不可能农村去推动城市发展。所以没有其它道路可走，只能先发展城市，然后通过城市的发展、城市的支持使农村得到相应的发展。如果用现在的标准来讲，那么今后越发达农村就越没有了，但是差距始终会存在。

城乡差别缩小有什么好处呢？比如说城里有的大学生可以到周围的农村镇上去租房子，又便宜，又好，交通方便。我到过几个茶厂，发现采茶的人有自己的茶厂，而且家里人往往住在城里。我看东部的一些省大概很快能做到这一点，但西部可能时间还要长一点。而且我觉得差别的缩小是相对的，在这一过程中甚至某个时间差距会拉大，这也是正常的，处理得好，会成为动力，促使农村的人口主动配合政府进行城市化。

问：第一，请介绍一下韩国农村和城市之间的互动和建设；第二，前一阶段有媒体报道韩国要迁都，请问这对中国城市化建设，特别是对北京有什么警示作用吗？

答：对不起，我虽去过两次韩国，但对第一个问题不太了解。我只了解现在韩国百姓对朴正熙时代农村的农民还是比较感谢，当时韩国农村建设比较快。有一点印象比较深，韩国山上绿化比较好。韩国人说虽然五十年代战争毁掉大片树木，但政府比较早就开始注意解决农村燃料问题，让农村免费或少收费用上天然气，在这种情况下，再封山育林就解决了绿化问题。给我们什么教训呢？要改变农民的一些不良习惯就要给他解决根本的问题。比如西南地区有些人放火烧山，如果有地种，何必去烧山呢？首先要解决他的生存问题。我听韩国人讲当时政府注意改善农村人的生活，因此在一段时间韩国农村提高比较快，然后产生这种现象：一方面本地发展，另一方面也为城市输入了大量劳动力。

迁都的问题是全世界都在尝试的一种方法。迁都一般是两种情况：一种是原来城市人口太多，负担太重，已经不适应需要了，再发展下去成本太高；另一种出于战略考虑，比如为了保持政治的平衡，为了带动落后地区的发展等。比如巴西将首都迁到巴西利亚，往内陆发展。我知道韩国等许多国家都在考虑这个事情。我想我国在短期内不会

出现这种情况，因为我国实行中央集权制度。中国要搞一个像华盛顿一样人口比较少的首都是不可能的，因为美国是联邦制国家，很多事情州政府可以自己决定，与中央政府没有什么关系。我国假如考虑迁都的话，负担就会非常大，不但要考虑城市本身，还要考虑它与全国的关系。有人提出迁到中国的地理中心兰州一带，这是不可能的。如果迁到那里，马上要考虑连接全国各个省市的道路。就是迁一个省会都很困难。所以迁都在中国目前还不是考虑的时候，不是像有些人计算的多少亿的问题。解放初，梁思成跟中央政府提出一个建议：希望中央政府不要住中南海，不要住北京内城。因为当时他计算过，根据我们的规模，中央政府的行政用房大概需要十至二十平方公里，这是五十年代，现在我看一百平方公里都不一定够。某些国家迁都会起比较大的作用。世界上首都都有各种模式，比如南非为保持平衡有好几个首都，在中国是不可能的。所以在可以想象的未来，中国不可能迁都，也不会用迁都的办法来重新带动产业或人口、经济的分布。

问：关于“湖广填四川”，我知道还有“江西填湖广”，请问这两个过程哪个在先？当时的这个“填”是自发的还是政府组织的？如果是政府组织的，有没有优惠政策？还有刚才您所讲的山东到东北的移民，是“闯关东”，“闯”是有风险的，但据您所说移民东北又是一个政府行为，到底是什么关系？

答：“江西填湖广”、“湖广填四川”是个延续的过程，最早南方受战乱影响，江西受到的影响相对比较少，因此江西是中国南方移民的一个主要输出地，所以先有江西一些移民迁到了湖广，然后迁到四川。有四川人说自己是“江西麻城孝感乡人”，其实将这两个概念混在一起了，孝感是麻城的，麻城是湖广的，应该是“湖广麻城孝感人”，但老祖宗又说过江西，所以搞错了。当时的迁移既有强制性的，也有优惠的。优惠一般是你占有良田，三年之内不交税，三年后合法登记再交税，湖广填四川不同阶段有不同优惠政策，最优惠的时候，谁组织一定数量移民，就给谁知县官衔；如果人数更多，可做县令。这样不但鼓励个体移民，还鼓励有才干、有实力的人来组织移民。第一批移民可以得到耕牛、种子等补贴，还有免税。还规定到一定人口马上开考科举，这也可以吸引移民过去。所以历史上移民都是有优惠的，都是有经济利益驱动的。

也有强制的，朱元璋就经常强制军事移民。强制移民为什么会成功呢？当有些军事、政治压力取消以后，这些移民觉得比在老家好。所以移民成功最基本一条，在迁入地生活要比迁出地好，否则移民会再回去。历史上古今中外都是一样的。

至于东北是两个不同的阶段：一八六〇年前一般是非法移民。比如关内大面积受灾，大量饥民集在边疆一带，官方会默许他们迁过去，但不是合法、正常的。到一八六〇年政府鼓励大批移民，有许多土地可以占为己有，许多人闯关东后可以发财。所以

“闯”包含两层意思，一个是非法的，第二就是风险。一八六〇年后不存在这种情况，但“闯关东”就一直沿用下来了。

问：大连正在进行“大大连”建设，一是规模做大，一是空间做大。我提出在规模扩大上做文章，您如何看待这一问题？

答：一般城市的扩张无非用两个方法：一是本身扩大土地；另一个是扩大到其它地方，借用别人地方。世界上有些特殊情况，如荷兰围海造地，但更多的地方不具备这种条件。渤海湾是中国唯一的内海，生态条件已经岌岌可危了，在这种情况下我认为对它的任何改变都要非常慎重，要吸取历史上有过的教训。像昆明把滇池填掉了，只有海埂基地能用上，其它地方派不上用场，生态环境都破坏了。所以要采取工程方式，造地、围地都要慎重地从各方面进行考察。另一方面城市的扩张，可以把农村变成城市，还可以通过行政区划的变更来扩大城市的范围。扩大的范围不是理论上的，而是要根据实际情况。如美国西部有很多空地，但真正成为硅谷的就那么一点地方，而硅谷周围好多地方已经不生产了，就等着硅谷来扩张，但这几年美国经济不是很理想，没有预期的那么繁荣。所以我认为城市的扩张还要根据实际情况出发。

问：中国的户籍制度据您刚才所说是个不合理的，中国城乡差距很大，在中国未来城市化发展中户籍制度会不会取消？您作为专家，是否对此做过论述或提过意见？

答：我认为中国现行的户籍制度最终是要取消的，但不等于说中国对人口不需要管理。我所到过的国家，不同的国家使用不同的管理方法，要借助许多现代化的管理手段，我国一下子做不到。怎么看我国的户籍制度呢？我国最早从殷墟的甲骨文记载中发现商朝一直都有户籍制度，而且当时不同的人有不同的统计方法，秦汉以后从皇族开始直到平民均有户籍管理，这个制度现在一直延续下来。应该承认解放以后在有些情况下户籍制度对稳定政权有一定作用。但是现在来看弊病很大，特别是人为地把人分成不同身份，农村与城市的人差别很大。这种制度是要逐步取消的，但过程是渐进的，现代化程度高的地方先消除。上海已宣布从今年一月一日以后出生的人不再分城乡，许多地方已取消城乡分别。但有些边疆地区适当控制一下人口还是需要的，最终也会取消。过程多长取决于政府的改革，也取决于我国经济的发展，各地区会有所不同。

用破一生心

——从人性角度解读曾国藩

王充闾

—

伴随着“皇帝热”、“辫子热”的蒸腾，曾国藩也被“炒”得不亦乐乎。其缘由未必都是市场的驱动，很可能还出自一种膜拜心理：拜罢英明的“圣主”，再来追慕一番“中兴第一名臣”，也是满合乎逻辑的。只是我总觉得，这位曾公似乎并不像某些人说的那样可亲、可敬，倒是十足地可怜。他的生命乐章太不浏亮。在那淡漠的身影后面，除了一具猥猥琐琐、畏畏缩缩的躯壳之外，看不到一丝生命的活力、灵魂的光彩。人们不禁要问上一句：活得那么苦、那么累，值得吗？

关于苦，佛禅讲得最多，有所谓“人生八苦”的说法：生、老、病、死，生与俱来，可说是任人皆有的，只是程度不同而已；而求不得、厌憎聚、爱别离、五蕴盛，则是由欲而生，就因人各异了。古人说，人之有苦，为其有欲，如其无欲，苦从何来？曾国藩的苦，主要是来自过多。过强、过盛、过高的欲望，结果就心为形役，苦不堪言，最后不免活活地累死。

说到欲望，曾国藩原也无异于常人。经书上说：“饮食男女，人之大欲存焉。”他出生在农村，少年时代也是生性活泼，情感丰富的。十多岁出外就读，浪漫不羁，倜傥风流。相传他曾狎妓，妓名春燕，于春末三月三十日病歿，他遂集句书联以悼之：“未免有情，忆酒绿灯红，此日竟随春去了；似曾相识，怅梁空泥落，几时重见燕归来？”一时传为佳构。至于桎梏性灵，压抑情感，则是系统地接受了儒家思想，特别是程朱理学之后。其间自有一段改造、清洗的过程。

他原名子城，字伯涵，二十一岁肄业于湘乡书院，改号涤生，六年后中进士，更名国藩。“涤生”，取涤除旧污，以期进德修业之意；“国藩”，为国屏藩，显然是

以“国之干城”相期许。合在一起，完整地勾画出儒家“修、齐、治、平”的成材之路，也恰切地表明了他的立德、立功、立言“三不朽”的终极追求。目标既定，剩下的就是如何践履、如何操作的问题了。他在这条漫漫人生之路上，做出了明确的战略

选择：一方面要超越平凡，通过登龙入仕，建立赫赫事功，达到出人头地；一方面要超越“此在”，通过内省功夫，跻身圣贤之域，“不忝于父母之所生，不愧为天地之完人”，达到名垂万世。

这种人生路的，无疑是至高至上的。许多人拼搏终生，青灯皓发，碧血黄沙，直至赔上了那把老骨头，也终归不能望其项背。某些硕儒名流，德足为百世师，言可为天下法，却缺乏煌煌之业、赫赫之功；而一些建不世功、封万里侯的勋臣宿将，其道德文章又未足以副之，最后，都只能在徒唤奈何中咽下那死不甘心的一口气。求之于历代名臣，曾国藩可说是一个少见的例外。他居京十载，中进士，授翰林，拔擢内阁学士，遍兼礼部、兵部、刑部、工部、吏部侍郎，外放之后，办湘军，创洋务，兼署数省总督，权倾朝野，位列三公，成为清朝立国以来汉族大臣中功勋最大、权势最重、地位最高之人，应该说是超越了平凡。作为封建时代最后一位理学家，在思想、学术上造诣精深，当世及后人称之为“道德文章冠冕一代”，甚至被目为“今古完人”，也算得上是超越了“此在”吧？

可是，人们是否晓得，为了实现这“两个超越”，他竟耗费了多少心血，历经何等艰辛啊？只要翻开那部《曾文正公全集》浏览一过，你就不难得出结论，他是一个地地道道、不折不扣的悲剧人物，是一个终生置身炼狱，心灵备受熬煎，历经无边苦痛的可怜虫。

“功名两个字，用破一生心”。他自从背负上从儒家那里承袭下来的立功扬名的沉重包袱之后，便坠入了一张密密实实、巨细无遗的罗网，任凭你有孙悟空那样的冲天本领，也难以挣破网眼，逃逸出去；何况，他自己还要主动地参与结网，刻意去做那“缀网劳蛛”呢！随着读书渐多，理路渐明，那一套“立德、立功、立言”的终极追求，便像定海神针一般把他牢牢地锁定在无形的炼狱里。

歌德老人说，性格决定命运。那么，性格又是由什么决定的呢？这恐怕不是一个“遗传基因”所能了得，主要的还应从环境和教养方面查找原因。雄厚而沉重的历史文化积淀，已经为他做好了精巧的设计，给出了一切人生的答案，不可能再作别样的选择。他在读解历史、认知时代的过程中，一天天地被塑造、被结构了，最终成为历史和时代的制成品。于是，他本人也就像历史和时代那样复杂，那样诡谲，那样充满了悖论。这样一来，他也就作为父、祖辈道德观念的“人质”，作为封建祭坛上的牺牲，彻底地告别了自由，付出了自我，失去了自身固有的活力，再也无法摆脱其悲剧性的人生命运。

二

这种无形的炼狱，是由他自己一手铸成的。其中的奥蕴无穷，但一经勘破，却也十分简单：要实现“两个超越”，就必须跨越一系列的障碍，面对种种难以克服的矛盾。这也就是他进退维谷，跋前疐后，终生抑塞难舒，身后还要饱遭世人訾议的根本原因。

封建王朝一切建立奇功伟业者，都免不了要遭遇忠而见疑，功成身殒的危机，曾国藩自然也不例外，而且，由于他的汉员大臣身份，在种族界隔至为分明的清朝主子面前，这种危机更像一柄“达摩克利斯之剑”时时悬在头上。这是一种无法摆脱的两难选择：如果你能够甘于寂寞，终老林泉，倒可以避开一切风险，像庄子说的，山木“以不材得终其天年”，这一点是他所不取的——圣人早就教诲了：“君子疾没世而名不称焉”；而要立功名世，就会遭谗受忌，就要日夕思考如何保身、保位这个严峻的课题。明乎此，就不难理解曾国藩何以怀有那么强烈的危机感，几乎是惶惶不可终日。他对于古代盈虚、祸福的哲理，功高震主、树大招风的历史教训，实在是太熟悉、太留意了，因而时时处处都在防备着颠危之虞、杀身之祸。

他一生的主要功业在镇压太平军方面。但他率兵伊始，初出茅庐第一回，就在“靖港之役”中遭致灭顶的惨败，眼看着积年的心血、升腾的指望毁于一旦，一时百忧交集，痛不欲生，他两番纵身投江，都被左右救起。回到省城之后，又备受官绅、同僚奚落与攻击，愤懑之下，他声称要自杀以谢湘人，并写下了遗嘱，还让人购置了棺材。心中惨苦万状，却又“哑子吃黄连”，有苦不能说，只好“打掉门牙肚里吞”。正如他所自述的：“余庚戌、辛亥间，为京师权贵所唾骂，癸丑、甲寅为长沙所唾骂，乙卯、丙辰为江西所唾骂，以及滨州之败、靖港之败、湖口之败，盖打脱牙之时多矣，无一次不和血吞之。”

那么，获取胜利之后又怎样呢？扑灭太平天国，兵克金陵，是曾氏梦寐以求的胜业，也是他一生成就的辉煌顶点，一时间，声望、权位如日中天，达于极盛。按说，这时候应该一释愁怀，快然于心了。可是，他反而“郁郁不自得，愁肠九回”，城破之日，竟然终夜无眠。原来，他在花团锦簇的后面看到了重重的陷阱、不测的深渊。同是一种苦痛，却有不同层次：过去为求胜而不得，自是困心恒虑，但那种焦苦之情常常消融于不断追求之中，里面总还透露着希望的曙光；而现在的苦痛，是在历经千难万险终于实现了胜利目标之后，却发现等待着自己的竟是一场灾祸，而并非预期的福祉，这实在是最可悲，也最令人伤心绝望。

到现在，情况已经非常清楚了，尽管他竭忠尽智，立下了汗马功劳，但因其用兵过久，兵权太重，地盘忒大，朝廷从长远利益考虑，不能不视之为致命威胁。过去所以委之以重任，乃因东南半壁江山危如累卵，对付太平军非他莫属。而今，席卷江南、飙飞电举的太平军已经灰飞烟灭，代之而起的、随时都能问鼎京师的，是以湘军为核心的精强剽悍的汉族地主政治、军事力量。在历史老人的拨弄下，他和洪秀全翻了一个烧饼，湘军和太平军调换了位置，成为最高统治者的心腹大患。

其实，早在天京陷落之前，清廷即已从中央与地方、集权与分权的总体战略出发，采取多种防范措施，一面调兵遣将，把守天津，防止湘军异动；一面蓄意扶植淮军，从内部进行瓦解，限制其势力的膨胀。破城后，清廷立即密令亲信以查阅旗营为名，探察湘军动静。当日咸丰帝曾有“克复金陵者王”的遗命，可是，庆功之日，曾氏兄弟仅分别获封一等侯、伯。尤其使他心寒胆战的是，湘军入城伊始，即有许多官员弹劾其纪律废弛，虏获无数，残民以逞。清廷下诏，令其从速呈报历年军费开支帐目。打了十几年烂仗，军饷一毫不拨，七拼八凑，勉强维持到今日。现在，征袍上血渍未干，却拉下脸子来查账，实无异于颁下了十二道金牌。闻讯后，曾国藩忧愤填膺，痛心如捣。“狡兔死，走狗烹，飞鸟尽，良弓藏，敌国破，谋臣亡”的血腥史影，立刻在眼前浮现。此时心迹，他已披露在日记中：“古之得虚名而值时艰者，往往不克保其终。思此不胜大惧。”

对于清廷的转眼无恩，总有一天会“卸磨杀驴”，湘军众将领早已料得一清二楚，彷徨、困惑中，不免萌生“拥立”之念。据说，曾氏至为倚重的中兴名将胡林翼，几年前就曾专函探试：“东南半壁无主，我公其有意乎？”曾国藩看后惶恐骇汗，悄悄地撕个粉碎。湘军集团第二号人物左宗棠也曾撰写一联，故意向他请教：“神所凭依，将在德矣；鼎之轻重，似可问焉。”曾阅后，将下联的“似”改为“未”，原封送还。曾的幕僚王闿运在一次闲谈中向他表明了“取彼虏而代之”的意思，他竟吓得不敢开腔，只是手蘸茶汁，在几案上有所点画。曾起立更衣，王偷着看了一眼，乃是一连串的“妄”字。

其实，曾国藩对他的主子也未必就那么死心塌地地愚忠，只是，审时度势，不敢贸然孤掷，以免断了那条得天地正气、做今古完人的圣路。于是，为了保全功名，免遭疑忌，继续取得清廷的信任，他毅然采取“断臂全身”的策略，在剪除太平军之后，主动奏请将自己一手创办并赖以起家的湘军五万名主力裁撤过半，并劝说其弟国荃奏请朝廷因病开缺，回籍调养，以避开因功遭忌的锋芒。他说：“处大位大权而震享大名，自古能有几人能善其末路者？总须设法将权位二字推让少许，灭去几成，则晚节渐可以收场

耳。”这两项举措，正都是清廷亟欲旅行却又有些碍口的，见他主动提出，当即予以批准。还赏赐曾国荃六两人参，却无一言以相慰，使曾氏兄弟伤心至极。

三

曾国藩的人生追求，是“内圣外王”，既建非凡的功业，又做天地间之完人，从内外两界实现全面的超越；那么，他的痛苦也就同样来源于内外两界：一方面是朝廷上下的威胁，用他自己话说：“处兹乱世，凡高位、大名、重权三者皆在忧危之中”，因而“畏祸之心刻刻不忘”；一方面是内在的心理压力，时时处处，一言一行，为树立高大而完美的形象，同样是如临深渊、如履薄冰般的惕惧。

去世前两年，他曾自撰一副对联：“战战兢兢，即生时不忘地狱；坦坦荡荡，虽逆境亦畅天怀。”上联揭示内心的衷曲，还算写实；下联则仅仅是一种愿望而已，哪里有什么“坦坦荡荡”，恰恰相反，倒是“凄凄、惨惨、戚戚”庶几近之。他完全明白，居官愈久，其阙失势必暴露得愈充分，被天下世人耻笑的把柄势必越积越多；而且，人都是有七情六欲的，种种视、听、言、动，未必都合乎圣训，中规中矩。在这么多的“心中的魔鬼”面前，他还能活得真实而自在吗？

他对自己的一切翰墨都看得很重，不要说函札之类本来就是写给他人看的，即使每天的日记，他也绝不马虎。他知道，日记既为内心的独白，就有揭示灵魂、敞开自我的作用，生前死后，必然为亲友、僚属所知闻，甚至会广泛流布于世间。因此，下笔至为审慎，举凡对朝廷的看法。对他人的评鹭，绝少涉及，为的是不致遭惹麻烦，甚至有辱清名。相反地，里面倒是记载了个人的一些过苛过细的自责。比如，当他与人谈话时，自己表示了太多的意见；或者看人下棋，从旁指点了几招，他都要痛自悔责，在日记上骂自己“好表现，简直不是人”。甚至在私房里与太太开开玩笑，过后也要自讼“房闱不敬”，觉得于自己的身份不合，有失体统。

他在日记里写道：“近来焦虑过多，无一日游于坦荡之天，总由于名心太切，俗见太重二端”，“今欲去此二病，须在一‘淡’字上着意。凡人我之际，须看得平；功名之际，须看得淡。”脉把得很准，治疗也是对症的，应该承认，他的头脑非常清醒。只是，坐而言不能起而行，无异于放了一阵空枪，最后，依旧是找不到自我。他最欣赏苏东坡的一首诗：“治生不求富，读书不求官。譬如饮不醉，陶然有余欢。”可是，也就是止于欣赏而已。假如真的照着苏东坡说的做，真的能在一个“淡”字上着意，那也就没有后来的曾国藩了，自然，也就再无苦恼之可言了。由于他整天忧惧不已，遂导致长

期失眠。一位友人深知他的病根所在，为他开了一个药方，他打开一看，竟是十二个字：“岐黄可医身病，黄老可医心病。”他一笑置之。他何尝不懂得黄老之学可疗心疾，可是，在那“三不朽”的人生目标的驱策下，他又要建不世之功，又要作万世师表，怎么可能淡泊无为呢？

世间的苦是多种多样的。曾国藩的苦，有别于古代诗人为了“一语惊人”，冥心孤诣、剜肚搜肠之苦。比如唐朝的李贺，他的母亲就曾说：“是儿要呕出心乃已耳！”但这种苦吟中，常常含蕴着无穷的乐趣；曾国藩的苦，和那些终日持斋受戒、面壁枯坐的“苦行僧”也不同。“苦行僧”的宗教虔诚发自一种真正的信仰，由于确信来生幸福的光芒照临着前路，因而苦亦不觉其苦，反而甘之如饴。而“中堂大人”则不然，他的灵魂是破碎的，心理是矛盾的，他的忍辱包羞、屈心抑志，俯首甘为荒淫君主、阴险太后的忠顺奴才，并非源于什么衷心的信仰，也不是寄希望于来生，而是为了实现现实人生中的一种欲望。这是一种人性的扭曲，绝无丝毫乐趣可言。从一定意义来说，他的这种痛深创钜的苦难经验，倒与旧时的贞妇守节有些相似。贞妇为了挣得一座旌表节烈的牌坊，甘心忍受人间最沉重的痛苦；而曾国藩同样也是为着那块意念中的“功德碑”而万苦不辞。

他节欲，戒烟，制怒，限制饮食，起居有常，保真养气，日食青菜若干，行数千步，夜晚不出房门，防止精神耗损，可说是最为重视养生的。但是，他却疾病缠身，体质日见衰弱，终致心力交瘁，中风不语，勉强活了六十二岁。死，对于他来说，其实倒是一种彻底的解脱。什么“超越”，什么“不朽”，统统地由他去吧！当然，那种无边的痛苦，并没有随着他的溘然长逝而扫地以尽，而是通过那些家训呀，书札呀，文集呀，言行录呀，转到了亲属、后人身上，这是一种名副其实的痛苦的传承，媒体的链接。

前几年看到一本“语录体”文字，它从曾国藩的诗文、家书、函札、日记中摘录出有关治生、用世、立身、修业等内容的大量论述，名之曰《人生苦语》。一个“苦”字将曾公的全部行藏、心迹活灵活现地概括出来，堪称点睛之笔。

四

曾国藩以匡时济世为人生的旨归，以修身进德为立身之本，采取积极进取的人生态度，这无疑是承传了孔孟之道的衣钵，但他同时，也有意识地吸收了老庄哲学的营养。

他是由儒、道两种不同的传统生命智慧冶炼而成，因而能够站在更高的层次上，可以说，他是中国历史上兼收孔老、杂糅儒道最为纯熟、最见功力的一个。

由于他机敏过人，巧于应付，一生仕途基本上顺遂，加之立功求名之心极为热切，简直就是一个有进无退的“过河卒子”，因而未曾真正地退藏过；但是，出于明哲保身的机智和韬光养晦的策略上的需要，他也还是把“盛时常作衰时想，上场当念下场时”奉为终身的座右铭，把黄老之学看做是一个精神的遁逃藪，一种适生价值与自卫方式，准备随时蜷缩到这个乌龟壳里，一面咀嚼着那些“高下相生，死生相因”的哲理，以求得心灵上的抚慰；一面从“尺蠖之屈，以求伸也”的权谋中，把握其再生的策略。

同是道家，在他的眼里，老子与庄周的分量并不一样。别看他选定的奉为效法榜样的三十二位中国古代圣哲中，只有庄周而无老子，其实，这是一种“兴发于此而义归于彼”的障眼法。庄周力主发现自我，强调独立的人格；不仅无求于世，而且还要遗身于世虑江山之外，不为世人所求。这一套浮云富贵、粪土王侯、旷达恣肆、彻悟人生的生命方式，对曾国藩来说，无异于南辕北辙；倒是作为权谋家、策略家、彻底的功利主义者的老子，更切近他的需要，符合他的胃口——儒家是很推崇知进退、识时务、见机而作的，孟子就说过嘛：“孔子，圣之时者也”。

他平生笃信《淮南子》关于“功可强成，名可强立”的说法。“强”也者，勉强磨练之谓也，就是在猎取功名上，要下一番“知其不可而为之”的强勉功夫。但他又有别于那种蛮干、硬拼的武勇之徒。他的胞弟曾国荃刚愎自用，好勇斗狠，有时不免意气用事，曾国藩怕他因倨傲招来祸患，总是费尽唇舌，劝戒他要“慎修以远罪”。听说其弟要弹劾一位大臣，当即力加劝止，他说，这种官司即使侥幸获胜，众人也会对你虎视眈眈，侧目相看，遭贬的本人也许无力报复，但其他人一定会蜂拥而起，寻隙启衅。须知，楼高易倒，树高易折，我们兄弟时时处身险境，不能不考虑后果。他告诫其弟：从此以后，只从波平浪静处安身，莫向掀天揭地处着想。这并不是萎靡不振，而是因为位高名重，不如此，那就处处都是危途。

清代道咸以降，世风柔靡，泄沓，盛行一种政治相对主义和圆融、混沌的处世方式。最典型的是道光朝的宰相曹振鏞，晚年恩遇日隆，身名俱泰。门人向他请教，答曰：“无他，但多磕头少说话耳。”有人赋《一剪梅》词来描画这种时弊：“仕途钻刺要精工，京信常通，炭敬常丰；莫谈时事逞英雄，一味圆融，一味谦恭。大臣经济在从容，莫显奇功，莫说精忠；万般人事要朦胧，驳也无庸，议也无庸。八方无事岁年丰，国运方隆，官运方通；大家襄赞要和衷，好也弥缝，歹也弥缝。无灾无难到三公，妻受荣封，子荫郎中；流芳身后更无穷，不溢文忠，也溢文恭。”曾国藩由于深受儒学濡

染，志在立功扬名，垂范万世，肩负着深重的责任感，尽管老于世故，明于趋避，但同这类“琉璃蛋”、“官混子”却是判然有别的。我们也许不以他的功业为然，也许鄙薄他的为人处世，但是，对于他的困知敏学，勤谨敬业，勇于用事的精神，还应该予以承认。

曾国藩是一个极为复杂的生命个体，是一部内容丰富的“大书”。在解读过程中，我们会发现，他的清醒、成熟、机敏之处实在令人心折，确是通体布满了灵窍，积淀着丰厚的传统文化精神，到处闪现着智者的辉芒。当然，这是从文化学、社会学、心理学的角度来研究；如果就人性批评意义上说，却又觉得多无足取。在他的身上，智谋呀，经验呀，知识呀，修养呀，可说应有尽有；惟一缺乏的是本色，天真。其实，一个人只要丧失了本我，也便失去了生命的出发点，迷失了存在的本原，充其量只是一个头脑发达而灵魂猥琐，智性充盈而人性泯灭的有知觉的机器人。

五

对于阅世极深的曾国藩来说，我想，他不会看不出封建官僚政治下的人生不过是一场闹剧，而扮演角色的无非是一具具被人牵线的玩偶，原是无须那么叫真的。他自己就曾说过，大凡人中君子，率常终身黯然退藏。难道是他们有什么特异的天性？不过是因为真正看到了大的方面，而悟解一般人所追逐的是不值得计较的。秦汉以来至于今日，达官贵人何可胜数？当其高踞权要之时，自以为才智高人万万，简直是不可一世；可是，等到他们死去以后再看，跟那些“营营而生，草草而死”的厮役贱卒，原没有什么区别。那么，今天的那些处高位而猎取浮名者，竟然泰然自若地以高明自居，不晓得自己和那些贱夫杂役一样都要同归于泯没，到头来并没有什么差异——难道这还不值得悲哀吗？

我们发现，在曾国藩身上，存在一种异常现象，即所谓“分裂性格”。比如，上面那番话说得是多么动听啊，可是，做起来却恰恰相反，言论和行动形成了巨大的反差。加之，他以不同凡俗的“超人”自命，事事求全责备，处处追求圆满，般般都要“毫发无遗憾”，其结果，自是加倍地苦累，而且必然产生矫情与伪饰，以致不时露出破绽，被人识破其伪君子、假道学的真面目。明人有言：“名心盛者必作伪。”对此，清廷已早有察觉，曾降谕于他，直白地加以指斥：总因“过于好名所致，甚至饰辞巧辩。好名之过尚小，违旨之罪甚大”。至于他身旁的人，那就更是洞若观火了。幕僚王闿运在

《湘军志》一书中，对曾氏多有微辞，主要是觉得他做人太坚忍、太矫情了；而与曾氏有“道义之交”的今文经学家邵懿辰则毫不客气，竟当面责之以虚伪，说他“对人能作几副面孔”；左宗棠更是专标一个“伪”字来戳穿他的画皮，逢人便说：“曾国藩一切都是虚伪的。”

作为一位正统的理学家，曾国藩的“高明”之处在于，他在接受程朱理学巧伪、矫饰的同时，却能不为其迂腐与空疏所拘缚，表现出足够的成熟与圆融。也许正是因为这样，我总觉得，在他身上，透过礼教的层层甲冑，散发着一股浓重的表演意识。人们往往难以分辨他究竟是在正常地生活还是逢场作戏，究竟是出自真心去做还是虚应故事；而他自己，时日既久，也就自我认同于这种人格面具的遮蔽，以致忘记了人生毕竟不是舞台，卸妆之后还须进入真实的生活。

他尝以轻世离俗自许，实际上根本不是那回事。因为如果真的轻世离俗，就说明已经彻悟人生，必然生发出一种对人世的大悲悯，就会表现得最仁慈，最宽容，自己也会最轻松，最自在。而他何尝有一日的轻松自在，有一毫的宽容、悲悯呢？他那坚忍、强勉的秉性，期在必成、老而弥笃的强烈欲求，已经冻结了、硬化了全部的爱心，剩下来的只有漠然无动于衷的冷酷与残忍，而且，还要挂出神圣的幌子。他办团练时，以利国安为号召，主张“捕人要多，杀人要快”，“不必拘守常例”。因此，每逢团绅捉来“人犯”，总是不问情由，立即处死。一次，曾国藩路过一村，遇卖桃人与买者争吵，卖者说没有付款，买者说已经付了。经过拘讯，证明是卖者撒谎，他当即下令将其斩杀。一时街市大哗，民众惊呼：“钦差杀人了！”因而得名“曾屠户”。事见《梵天庐丛录》。

他曾亲自为湘军撰写了一首《爱民歌》，让官兵们传唱：“三军个个仔细听，行军先要爱百姓。贼匪害了百姓们，全靠官兵来救人……官兵不抢贼匪抢，官兵不淫贼匪淫。若是官兵也淫抢，便同贼匪一条心。”实际执行情况又怎样呢？曾氏幕僚赵烈文记下了攻破天京后的亲眼所见：“城破之日，全军掠夺，无一人顾大局”；“又见中军各勇留营者皆去搜刮，甚至各棚厮役皆去，担负相属于道”。湘军逢男人便杀，见妇女便掳，“其老弱本地人民不能挑担，又无窖可挖者，尽遭杀死，沿街死尸十之九皆老者，其幼孩未满二三岁者亦砍戮以为戏”。“哀号之声，达于四远”，“尸骸塞路，臭不可闻”。湘军将领彭玉麟写过一首《攻克九江屠城》的七律，后四句云：“九派涛红翻战血，一天雨黑洗征裘。直教殄灭无遗种，尸拥长江水不流。”对这般般记述，再回过头来读一遍那堂而皇之的《爱民歌》，岂不恰成尖锐的讽刺！

省社会科学院的一位朋友来聊天，看了我写的这份初稿。他说，选取人性阅读这个角度颇有新意。临走前，还告诉我，从他外祖父手中传下来一幅曾国藩的照片，看一看也许有助于了解其人，因为相貌总是精神的一种外现，即使不是全部，起码也能部分地反映出一个人的内在性格。我赶忙跟他到家，拿过照片来细细地端详一番：宽敞的前额上横着几道很深很深的皱纹；脸庞是瘦长的，尖下颏，高颧骨；粗粗的扫帚眉下，长着长挑挑的三角眼，双眸里闪射出两道阴冷、凌厉的目光；浓密的胡须间隐现着一张轻易不会嘻开的薄唇阔口。留给人的印象很深，有一种心事重重、渊深莫测的感觉。

是的，我心目中的曾国藩，就是这样。

王充闾，辽宁省作家协会主席，二〇〇二年九月二十八日在大连图书馆白云书院演讲。

流人与吴兆骞

——以《张居正大传》为例

李兴盛

非常感谢张馆长提供这么好的条件，让我把研究成果向大家做一番汇报，公布于世。张馆长以弘扬祖国传统文化为己任，经数年苦心孤诣，把白云书院建立起来了，目的就是为弘扬传统文化。他请了很多专家、学者到书院来讲座，我本人到这里来不能不感到荣幸，同时感到惭愧，很惶恐，因为张馆长请的都是名家，名传海内外，我相形见绌。这是我复杂的心情。

我今天讲话的内容，不能称为报告、讲座，只能算是讲话，内容分两大部分；第一大部分讲与流人史、流人文化有关的问题；第二大部分讲东北的几个重要流人，重点讲一下吴兆骞。

第一大部分，包括三方面的内容：第一部分介绍与流人史、流人文化有关的问题；第二部分我为什么研究流人史，流人文化；第三部分我是怎么研究流人史及流人文化的。我想分这三个小题来讲。

先解释一下几个名词、概念：什么是流人；什么是流人史；什么是中国流人，什么是流人文化。流人文化的实质是什么。

流人是怎么产生的呢？我认为流人产生在原始社会后期，那时部落联盟发生战争，联盟当中的首领要掠夺另外部落联盟的财产，人也是掠夺物之一，人口是活着的牲畜，会说话的财物。被掠去的人口属于战俘，就是流人。流人这个词最早出现在《庄子·徐无鬼》：“子不闻夫越之流人乎？去国数日，风其所知而喜。”

谈到“流人”的定义，古人的理解跟我的理解是不一样的。古人解释是给《庄子》作注释的唐代的学者成玄瑛，他说：“有罪见流徙者也。”就是有罪被流放、迁徙的人。他的意思是说，凡是流人都是有罪者。这个观点被后代的统治阶级所认可、沿用。但我在研究流人史当中认为不是那么回事，应当承认在流人队伍当中有的刑事犯罪分子，但是还有是无辜者。比如说，在宋金战争中，北宋末年跟金国连续发生几十年战争，金国曾经两次铁骑南下到黄河流域，两次包围了汴京，最后占据了淮河以北所有土地。“靖康之难”的时候，军队返还时掠夺了宋徽宗、宋钦宗，皇室、宗室技艺人员、

工匠达一万四千多人。据文献记载，到天会年间，共掠去北方汉族人二十多万人。这二十多万人实际上就是流人。再比如说林则徐和邓廷桢，他们被流放到新疆伊犁三年，他们有什么罪过呢？就因为他们两个在坚持抗英的斗争中，严密守护广州，致使英法侵略者打不进来。英国舰队无奈北上，沿途攻陷了浙江、江苏、山东、河北等很多地方，打到天津的时候，道光皇帝清廷大震，勃然大怒说，林则徐怎么抗英的，让英国军舰打到近畿地区，打到京师附近来了？在投降派穆彰阿等人的怂恿下，皇帝认为抗英这件事办理不善就犯罪了。邓廷桢先被流放，过了几个月林则徐也被流放了，流放了三年。他们两个人本来都是爱国者。再如大家都知道的“永贞革新”那几个人都被流放，包括柳宗元在内的七个人都是很著名的文学家。因为是革新派，守旧派上台就把他们都给流放了。一贬再贬，贬到柳州，最后很凄凉地死在流放地。这样的例子太多了。我写东北流人史时读了不下千种文献，包括《明实录》、《清实录》、二十四史，还有其它很多的经典文集的著作。我发现很多人是受迫害被流放的，是统治者内部竞争引起的，一个党派对另一个党派的竞争胜利了，就把另一个党派的人给流放了。所以说，我认为流人不都是犯罪者。真正的罪犯不是没有，但大批人是无辜的受受害者，没有犯罪。我以唯物史观对流人作出新的解释：流人是由于以惩罚、充边、戍边或以掠夺财富为指导思想的，统治者认为有罪的而被强制迁徙到边远之地的寄居群体。这是我从多方面进行考察得出的结论。

下面讲一下什么是流人史。这是一门学说，它阐述的是流人这个社会群体、个体产生、发展的过程及其历史作用和规律的学科，是一门新的学科。什么是中国流人史呢？就是以历代中国流人为研究对象的学科，它是研究和阐述中国流人的产生和发展的历程及其历史作用和规律的学科。这里就不展开了。

什么是中国流人呢？中国流人是指历代在我国疆域上，被我国历代政权所流放的各种类型的流人。这里有两种特殊流人我应交待一下：一种流人，就是疆域是个历史的概念，不同历史时期有不同的内涵，有的地方过去是我国的领土，现在成了外国的领土，比如汉代的九真、日南、交趾郡，我们的先人在那里设官吏，现在成了越南的领土了。汉朝时那个地方流放了很多，虽然今天是属于越南的领土，但那些流人我们仍称作中国流人。再比如说黑龙江以北、乌苏里江以东一百多万平方公里的土地，历代就是我们中国的领土，可是在一八六〇年俄国利用清政府的软弱无能，逼着清政府签订了《璦琿条约》和《北京条约》，强行割占去了，在这片土地上产生的游人也还是我们中国的流人。还有一种特殊类型的流人是外国籍的流人，被我国政府流放到我国的领土上的。比如明初时候，朱元璋政权跟日本关系很紧张，就将几个僧人流放到云南昆明去了。

中国古代流人很多，著名的流人从屈原开始，他两次被放逐；汉代的苏武流放在贝加尔湖。唐代大诗人的李白被流放到碎叶，有人争论说半道被放回来了，有人说到达流放地了。我写的《中日流人史》给了专节，考证已经到达了流放地，呆了两三年后才回来的；宋代的苏东坡被流放了三次，黄州、惠州、儋州，后来死在了赦还的途中；明代的杨慎被流放西南三十多年；还有一位大思想家、大哲学家，阳明学派的创始人王阳明王守仁，他被流放到贵州的龙城驿好几年，创立了“阳明学派”、“阳明学说”。这些都是老幼皆知的著名流人。近代大批的名不见经传的流人太多了，很多在书上查不到姓名，数以百万计、千万计。咱们东北的流人就很多，整个清代我考证的就有一百多万人。

流人中外都有，不只我们国家产生过流人，如朝鲜、日本、美国、英国都有流人，其中也产生过很多著名的流人，简单举两个例子。比如列宁，他被沙皇政权流放到西伯利亚。又如拿破仑一世，他本身也是个两次被流放到海岛上，最后死在圣赫勒那岛上。

下面讲什么是流人文化。我认为流人文化是指流人这个社会群体在与自然、社会相互作用的各种关系中所创造与传播的一切知识体系的总和。在一九九七年四月十九日“香港珠海大学五十周年校庆”大会上，我作了《中国流人文化》的学术报告，首次向文学界提出“流人文化”，并在以后的研究中把它提升到理论的高度。在这之前的《中国流人史》等著作中，谈到流人历史作用、文化作用时，我只归纳为传播了中原文化。但在《中国流人文化》这部新的著作里，我就不那么提了。我说：传播了以流人文化为主体的中原文化。这涉及到了流人文化的实质。我认为它是多民族文化的综合体，是很多民族文化的大融合。流人队伍是多种民族组成的，我国五十六个民族几乎没有一个民族没产生过流人，所以流人文化是多民族文化的综合体，但是它的主体部分，就是中原文化，因为流人队伍中有百分之八十到百分之九十自汉族，占主导地位。流人文化实质是以中原文化为主体的，多种民族文化的综合体。说到这儿，我要说明一下研究流人的历史作用，我归纳为四个方面：在经济方面，流人开发了边疆。他们从事苦役工作、商业工作、手工业工作、交通建设工作，他们的作用是很大的，我不展开讲了；在军事方面，他们保卫了边疆，戍守了边疆；在民族方面，他们促进了边疆民族的融合和团结；在文化方面，他们传播了中原文化。中原文化不是我个人说法，学术界的很多人，包括一些作家都这么说。

第二部分，我想谈一下我为什么要研究流人史流人文化。我的《东北流人史》出版后，有很多读者给我来信，问到这个问题。《中国流人史》这本书出版时，是钱仲联老先生写的序言，我写了一篇“自序”，对这个问题比较详细的阐述。

第一点，为了弘扬历代流人艰苦创业的精神和他们开发边疆的业绩。对于这一点，在《中国流人史》和其它著作的序言中，我都是带着感情写的，有几段文字可以念一下。《东北流人史》正文前面我引了《左传》里“筚路蓝缕，以启山林”这两句话：“我非常喜欢这样两句话，尽管它的产生已有数千年之久，可是它在今天仍然富有生命力。每当我读起它时，眼前会立时浮现出在荆天棘地、穷山恶水，远古山村中和荒塞原野上，我们的先民乘着简陋的柴车，穿着破旧的衣服，披荆斩棘，战天斗地去开发山林土地的动人情景。创业是何等的艰难哪，倘若没有这些先民成年累月世世代代的经营，怎么会有我们繁华富庶的今天。作为一名东北史学工作者，我对祖国的过去，尤其是开发东北土地的先民，产生了一种崇敬的心情。东北开发史是东北土著民族和客居居民的共同开发史，不论是土著民族还是客居民族，都对东北的开发做出了不可低估的贡献。在这些先民当中，东北流人凝聚了我的极大的兴趣。”这是我带着感情写的。在艰苦环境中，他们要面对两种压力，其一是恶劣的自然环境。统治阶级为了惩罚他们，流放他们的地点都是偏远、荒凉的，不是冰天雪地、黄烟瘴气、虎豹成群、就是野兽出没、人烟罕至。其二是严酷的政治。他们是犯人，刑余之人，本来要杀头，皇帝开恩，流放了到边疆作奴隶，充当苦役，好像已经很照顾他们了。我在《中国流人史》书中前言还有一小段，我是这么说的：“这些来自全国各地的流人，或家破人亡，单身出塞，或背井离乡，全家一起远戍边疆。带着身体上的鞭痕，心灵上的创伤，万里迢迢地来到这举目无亲、榛莽未辟的荒凉塞外，像任人宰割的牛羊，作奴隶，作犯人，被强制在穷山恶水，莽原荒野的大片土地上，胼首胝足，惨淡经营。抛弃子孙，泪洒苍天，血沃荒原，为祖国边疆的开发、保卫，民族的团结和融合，为以中原文化为主体的流人文化创业传播作出了巨大的贡献。可是，边风吹客泪，塞月照孤魂，他们绝大多数永驻不返，葬身异域，不仅其事迹甚至连姓名也随着斜阳芳草，荡为冷雾塞烟而隐没不传。更为遗憾的是，他们一直被学人视为罪犯而受到冷遇。”基于此我在重印中又添了很多感慨，“我作为一名史学工作者，一种事业上的责任感促使我要为这些流人谱写一本新的史书，来研究他们。主观上他们不想被流放，但在客观上他们确实起了开发边疆的作用。他们在艰苦环境中的创业精神虽然是被动的，但这种精神是值得我崇敬和感动的。这就是我研究东北流人和中国流人的第一个动机。

第二点，天下才子半流人。这个才子不是言情小说那个才子佳人，而是有才华的人，才华横溢的人。为什么这么说呢？被流放的人当中有很多文人，这些文人饱读儒家诗书，受过严格的儒家教育，被流放边疆后，他们不甘心于寂寞，还要写诗、写文章或者写学术著作。如屈原、李白、苏东坡不都是才子吗？真正是才华横溢、出口成章的大

诗人；林则徐流放在新疆时写的诗就非常好；像函可和尚在清初流放沈阳时写的诗也非常好：“我有两行泪，十年未曾干。”这种才子太多了，举不胜举，所以说天下才子半流人不是假话，是流人中人才辈出的形象概括。既然流人中人才辈出，我为什么不去讴歌这些社会底层的才子呢？这是我研究流人的第二个目的。

第三点，流人源自苦中来。流人队伍人才辈出的，为什么天下才子多出于流人呢？流人中才子来自什么地方呢？只要考查一下中国的流人史，不难发现，他们的功绩、才能往往是在流放的逆境之中产生的。很多流人在没被流放前无所事事，写的诗文都很平庸，但流亡之后顿然改观。比如苏轼，他平生三次被放逐，流亡后他写出了千古绝唱《念奴娇·赤壁怀古》：“大江东去，浪淘尽，千古风流人物。”如果没有流放的生活经历和磨难，他们也写不出这种千古绝唱。艰苦的条件，困难和忧患的环境，固然会人意志消沉、信心丧失、无所作为，但也能使人受到磨砺和锻炼，增强斗志、奋发向上、有所作为。这就是逆境出人才的道理。

第四点，流人学是综合研究，但它没有在理论上进行探讨，还没有建立起新的学科。我在论文、专著中一再呼吁建立这门学科及学派，这是我的心愿，我是一直为此奋斗的，现在这个新学科已初步建立起来了。有人建议我建立像历史学、民族学、文化学似的流人学，但我已是向七十岁奔的人了，恐怕看不到了。我寄托将来有心人，对流人文化感兴趣的人建立流人学，这是我二十多年奋斗的目标，它支持了我在奋斗，这是第四方面。以上这四个原因就是研究流人史、流人文化的动机。

第三部分我是怎样研究流人史的，即我研究流人史的过程。

我念大学时学的是中文，没学过历史，那时我喜欢研究历史，还研究过南明史。南明史是从一六四四年开始的，那一年崇祯吊死，五月在南京建立了弘光政权，止于一六八三年，郑成功的孙子郑克爽投降清朝，共四十年的历史。民国时期很多学者对此非常感兴趣，包括柳亚子先生、谢国桢先生，受他们影响我研究过南明史，书稿现在还积压着没出版。后来我研究过一段中国农民战争史，受“左”的思想影响，有些书稿也积压在手里。“四人帮”被打倒后，我从中学调到黑龙江省哲学社会科学研究所。我就改行研究地方史。地方史领域方方面面，却都被前人和当代人开垦耕耘过了，研究到了，虽然研究的深浅程度不一样，但再去研究也不会有太大的创新和突破。研究了一两年之后，我想起吴兆骞这个人，读书时我就对他感兴趣。那是在一九六三年，我读了顾贞观《弹指词》中以词代书写给远戍宁古塔的吴兆骞的两首千古绝唱——《金缕曲》词时，对吴之才华、遭遇及其与顾贞观生死不渝的友谊，深为感动。此后又读了孟森先生对清初顺治十四年丁戌科场案的论述，还读了夏承焘先生写的《全明曲词的本释考证》这篇

文章，尤其是谢国桢先生有关吴兆骞、顾贞观事迹及其《金缕曲》的论述，引起了我对东北流人的兴趣与关注，继而开始对东北流人、进而扩大到中国流人的研究。就这样，我从吴兆骞一个流人我开始研究东北流人、中国流人及整个流人，从一个点扩大到一个面，整个研究源于吴兆骞其人其事。

在这里我想介绍一下流人研究的开拓者谢国桢老先生。谢国桢先生字刚主，河南安阳人，他早年在清华研究院毕业。毕业之后，梁启超先生请他作家庭教师，教梁思永弟妹。我与他一九六一年起通信，通了好几十封信。“文化大革命”期间他蹲了四年牛棚，后来我们又联系上了。谢老的《清初东北流人开发史》这本小册子，虽然不长，只有六万字，却写了清初康雍一百年间的东北流人的一些状况，他是开创综合研究流人的第一人。

一九八〇年夏天，我到北京图书馆查文献资料，每周六晚间，我就去看谢老。第一次见到他时，我说自己是侧重研究地方史的，但想有所创新，我想在流人问题方面继续研究下去。当时谢老鼓励我说：研究流人很有意义，研究之后你写成书，我给你写序言。我很受鼓舞。从一九八〇年秋天开始，我的研究发生了重大转折，我的研究方向是东北流人。流人跟地方史、边疆史联系非常密切，但两者又不能等同。为了研究东北流人，我走南闯北，到了很多地方，上海、南京、吴江、长春等地。我到了吴兆骞的家乡，我写了十几篇关于他的论文。之后我想写关于吴兆骞专著，为此我就到吴江考查了，第二次之后我又考查了他的流放地——宁古塔的新城、旧城，就是现在的海林。后来又进行了多次调查。我到吴江考查之后，我跟我的朋友一起发现、收集、整理出失传多年珍贵文献诗集，这是桐城派的先人，方苞的先人方拱乾，他在流放宁古塔一千日，用两年半时间写了九百多首诗，他的诗集多叫《何陋居集》，这是孤本书，共有两种本子。我们又发现，兵部尚书张方燕被流放宁古塔四十年，后来死在宁古塔的，他于定军十六年写了黑龙江第一部山水记——《宁古塔山水记》，这是黑龙江最早的一部山水记，给山水作传，而且给很多山水命名，没有名的起个名字，有名的给写个小传。另外我还在上海图书馆发现写黑龙江第一部散文集——《域外集》。这是本小册子，看后我心花怒放、心喜若狂。我还发现并收集了吴兆骞的父亲的著作，他哥哥的著作，他侄子的著作，他的家谱。我也写了个小册子——《边塞诗人吴兆骞》，这是我写吴兆骞的第一本书，但这本书是小册子，总共了八九万字，量不大。最近几年我又写了三部曲《诗人吴兆骞系列》：他的传记一本；他的年谱和交游稿一本；我把二十多年来有关吴兆骞的很多孤本书、稿本书编在一起，出版了《吴兆骞资料汇编》。这三本书将近八十万字，加上第一个将近九十万字了，这一个流人我就写了四部书。我最大的收益是得到了

珍贵的史料，从《明实录》、《清实录》、二十四史，到别集、总集，还有方志、类书、笔记、诗话、词话，我看了上千种文献。有关的史料搜集得差不多了，我就开始写三十一万字的《东北流人史》，写好后，一九九〇年出版的，罗继祖老先生作的序言。这本书是我的成名作，当时新华社发了消息。但是我感到很不足。别人建议我能不能再扩大一下，写全国的流人史，我说我试试吧，我就继续收集史料。在准备写《东北流人史》过程中，我只摘录了东北流人的史料，没有摘其它地方的。要研究全国流人，逼着我将这些大部头的书重新再翻阅了一遍，对我来讲这是最大的经验教训，我非常后悔，好在我昼夜忙碌，惨淡经营，用一年半的时间，我觉得把中国流人史料时机成熟了，又用将近两年时间写出了初稿，历经修改，完成了一百一十万字的《中国流人史》。苏州大学的九十五岁的钱仲联教授给了较高的评价，老先生很感兴趣并写了序言。我的第三部研究专著是《中国流人史与流人文化论集》，是由南开大学来新夏教授写的序言，二〇〇〇年由黑龙江人民出版社出版。我的三部著作得到三位前辈的提携与支持，令我很感动。

这是我研究流人史、流人文化的过程，我就是这样一步一个脚印，从吴兆骞一点到整个面，从研究东北流人发展到研究全国流人，书中我也写了流人文化及如何建立这门新学科的设计。

第二大部分我介绍几个重要的东北流人。流人名人很多，有皇帝、大学士、尚书，职官都很高，也有很多诗人、学者，还有为数众多的老百姓，我只能作简单介绍。

最早的东北流人我认为有必要介绍一下。传说中东北最早的流人是共工，他是原始时代一个部落联盟的首领，他和另外三个部落的首领三苗、驩兜、鲧一起被称作“四凶”。他们不服尧的领导，到舜的时候，前三个人被流放了，鲧被处死了，其中共工被流放到幽州。根据古文献记载，当时的幽州就在咱们东北一带，所以他是传说最早的流人。真正最早的流人起源于公元前七十六年的西汉年间，当时汉朝政府曾下命令，“罚三辅郡国恶少年，吏有告劾亡者屯辽东”。就是发配到辽宁来了的人有两种：一种是恶少年，就是有劣迹、犯罪的少年；另一种是吏有告劾亡者，就是犯了罪的官吏被人弹劾后逃跑，尔后又被抓回来了，汉朝的皇帝下令把这种人流放到辽东。这是有文献记载最早的东北流人，他们的名字和事迹都已无法考证。

最早有姓名可考的东北流人是汉代的赵钦和赵诉。他俩是皇后赵飞燕的亲戚，赵钦是赵飞燕的弟弟，赵诉是赵钦的侄子。受她的牵连被流放到辽西了。通过对一段历史的研究，我认为东北流人有姓名可考的就始于赵钦和赵诉。

下面我讲一讲吴兆骞。

吴兆骞字汉槎，江苏吴江人。清朝初被人誉为“天分极高”、“惊才绝艳”的著名诗人，据历史文献记载，他“天才横逸，一目十行，提笔成文”，出口成章，总是“分题拈韵，摇笔先成”，“挥笔落纸如云烟”。且又“傲岸自负”，“不协于俗”，风度翩翩，倜傥不群，是名士气质十足的“江南才子”。

吴兆骞又是黑龙江，乃至东北一位历史文化名人。在他五十四年的生命史上，有二十三年是在“极人世之苦”的流放的宁古塔地区度过的。在那里，他传播了以中原文化为主体的流人文化，将中原文明的种子，播种在崇尚武功、注重游牧经济的东北大地。他写了大量苍凉悲壮独具艺术特色，并反映东北边塞自然景观、社会生活以及广大流人生活心态，尤其是以抗俄斗争为题材的诗篇。这些诗篇具有很大的文学价值与学术价值，对于清代东北问史的研究，清代诗史的研究，乃至流人史、流人文化、流人学的研究，都有着不可低估的价值。

吴兆骞字汉槎，江苏吴江人。吴姓是吴江的望族，他家是个世代显贵的书香门第、贵重之家，他的六世祖和五世祖都作过尚书，后来他爷爷几代人也都作过大小不同的官员。吴兆骞的父亲吴晋锡有著作传世，文采风流，照耀一世。他的哥哥、弟弟、侄子都有集子传世，他的妹妹词写得也非常好。在这个文学世家的氛围中，他成长为一个著名诗人，成为一代江南才子是不足为奇的。很多文献记载他小时候“少颖悟，有隼才，七岁参玄文。”汉代学者扬雄的《太玄经》非常难懂，一般人根本读不懂，他七岁时就能领略这篇文章，说明他很有学识。另外还有诗写“十岁赋京都”，说他十岁时写下的京都赋，可以和汉代张衡的《两京赋》、左思的《三都赋》相媲美，说明吴兆骞小时候就能写诗。吴兆骞曾写下了“十三学经并学史”，说明他十三岁时学习了儒家的经典著作，而且学习历史文献。他小时读书非常勤奋，非常刻苦，每日读书必数寸。他一个叫汪琬的朋友在书中记载他的遗闻轶事：“一目十行，然短于视，鼻端染墨。”他非常有才华，但他恃才傲物，不谐于俗，这就得罪人了，他这是他的优点，也是缺点，在当时扼杀人才的封建社会，清高这种性格为他后来遭受到几乎杀身之祸埋下了伏笔。崇祯三年，他的父亲在永州作官，他随父亲宦游了四年。这次宦游开阔了他的心胸和眼界，对他后来写诗很有帮助。过了几年，他父亲作了南明皇帝永历王朝的主管，相当于湖南巡抚官员。他坚持了几年抗清，后来被清朝招抚。他没有投降，说不做清朝的官，只求回家，清朝政府就同意了。顺治五年吴晋锡从湖南回到了吴江。以后吴兆骞就跟父亲潜心治学了，在父亲的亲自指导下成为一代名士。

到了顺治六年，科举制度逐渐恢复，江南文人结社的风气也恢复了。在明朝时期，江南的文人喜欢结社，东林党、复社等很多，结社风气恢复后，诗人结诗社、文人结文

社。在吴江也出现了两个文社，一是“慎交社”，另一个是“同声社”，这两个文社相互之间有矛盾，相互攻击了二十多年。吴兆骞和两个哥哥吴兆宽、吴兆宜参加了“慎交社”，在社中结识了很多名士，他的风流文采、高谈雄辩、狂笔挥书使得那些老前辈莫不望风低首。

到了顺治十年的时候，当时的大诗人吴梅村想调和“同声社”与“慎交社”的矛盾。作为东道主，他把两个社的重要人物请到一起，平心气和地开了会，增加他们的友谊。第一次在虎丘举行的大会吴兆骞也去了，他与吴伟业即席唱和。吴梅村见他出口成章很赞叹。当时吴梅村已是个大学者、大诗人，名气很大，自己却感到比不上吴兆骞，于是吴兆骞“一时名噪吴下”，名声传到苏州、上海一带，也传到了京师。当时很多文坛巨公“恨不识吴生也”，京师很多诗人都盼望能见到吴兆骞，和他交朋友。另外在这次会上，他与陈其年，陈维崧这两位文人一起被称为“江左三凤凰”。

顺治十四年秋天八月，吴兆骞到南京金陵参加考试，发榜后，中了举人。就在他春风得意的时候，一场灾难突然降临到他的头上。十月，左都御史阴应节给顺治上奏书，说南惟主考官方犹徇私舞弊，让方拱乾及他的儿子方丈玉参加了考试，还中了举人。皇帝就派兵抓了主考官、副主考官、从考官，将他们下到大狱里了。顺治十六年将这次考试所中的举人调到京师来复试，在中南海的瀛台举行。复试的时候，每个举人由两个清兵佩着刀枪监视考试，当时正值冰天雪地的天气，让考生在室外答题，他们的手都冻得伸不出来答卷子，上面考官虎视眈眈地监视着，下面士兵持在枪荷弹地巡视着，在这种情况下，一般人都被吓破了胆，再有才华也发挥不了，当时很多人交了白卷子，吴兆骞也交了白卷子。他为什么会交白卷子呢？当时有好几种说法，一种说法是吴兆骞恃才傲物，焉有举人在这种场合下答卷子？又怎么能答卷子呢？于是他不答了。另一种说法是他被吓破胆了，没有正常发挥出来。我认为后一种原因是正确的，按照情理讲，在那种情况下一般人很难发挥正常的水平，他肯定也害怕，交白卷子也是很正常的。考试之后，皇帝罢黜了很多举人，抓了吴兆骞、方拱乾、方丈玉等八个举人入狱，他们的家属也受到牵连。吴兆骞在狱里结识了很多患难之交，除了这些举人，还有他们的父母。如他结识了方丈玉的一家，其父方拱乾，其兄方孝标和方孝标的二弟方宗显。还结识了当时因党争入狱的大学士陈之遴及他的两个儿子。因为他们特殊的身份、出身，他们还有自由，在狱里可以作诗、饮酒、唱和，而且经常见面，他们几个成了患难之交。经过一年的审讯，到了顺治十五年十一月，顺治皇帝亲自判定这个案件，把正副主考官绞死，把十八个从考官处死，妻子籍没入官当奴婢，他们的家被抄了，财产也籍没入官。这八名举人各责三十大板，然后将家产抄没，亲属流放宁古塔。这是非常的残酷的。

顺治十六年闰三月初三，从京师的刑部大狱开始起戒被押解出塞。出塞时，他跟方拱乾全家一块走的。走了四个月，到七月十七日才到达宁古塔，就是现在黑龙江的海林。这一百多天的路途，艰难辛苦就不细说了。

刚到宁古塔时生活很困难，需要拿斧子敲开河里的冰，融化后煮稗子吃。这些事使吴兆骞吃了好些苦头，后来他家及方家的朋友们资助了他，总算是渡过了难关。作为书生，他不能从事体力劳动，就以教书、授读为生。他开始教的是同患难的一些子弟、朋友的子弟等。后来宁古塔的巴海将军很器重他，让他教自己的两个孩子。后来他又教当地少数民族的子女，教了很多学生，他用教书的方式传播了以流人文化为主体的中原文化。另外，他还写大量的诗和文章，这些都是他在文化方面的贡献。

康熙四年夏天，张缙音招集了吴兆骞等六人一起结成了“七子之会”诗社，这是黑龙江地区第一个诗社，也是清代东北第二个诗社。清代东北第一个诗社叫“冰天诗社”是顺治七年函可发起的。“七子诗社”对宁古塔地区的文风还是有影响的。

吴兆骞被流放后，他产生了佞佛思想，希望佛祖能挽救他，希望上天、皇上怜悯他，把他赦还回来，但后来他就绝望了，越来越感到这种精神寄托根本是不可能的。他就把希望寄托在社友的身上。这时“慎友社”中的有很多社友当了大官，像徐乾学，还有做了尚书、大学士的。顾贞观也是他的朋友，吴兆骞流放时顾说，我以后一定把你生还回来，挽救出来。康熙十五年，顾贞观结识了当时的宰相明珠及其长子纳兰性德，当时是三等待卫。一天，天正刮着寒风，下着大雪，他想起了远戍冰天雪地的朋友吴兆骞，就悲从中来，感慨生哀，即兴填了两句词，“归来否便平安，寄子平否便平安，万事了开原。”以词代替书信寄给吴兆骞。他刚写完，被纳兰性德看到了，他被吴兆骞的绝代才华以及他的悲惨遭遇，这两个人的生死不渝的友谊而感动得流下了眼泪。后来朋友们凑了两千多两银子，纳兰性德请他的父亲做工作，将吴兆骞赎出来，认修清朝内务府的工程。清朝有个法令，流人可以交银子认修工程，比如方拱乾认修前门，就是北京前门，方拱乾就可以被赎回来，他的朋友就这样将他赎回来了，但他并没有得到平反。之后，纳兰性德请他做家庭教师，教纳兰性德的弟弟揆叙。揆叙后来做了尚书。这期间他回家探亲一年后又回到京城，继续做家庭教师。一年后，在康熙二十二年冬天，吴兆骞死在纳兰性德家。纳兰性德当时正保着康熙南巡，在金陵时听到这个消息，无限悲痛，后来他写了一篇赋来悼念吴兆骞，非常感人。

这是吴兆骞悲剧的一生，他五十四岁的生命在宁古塔渡过二十三年，回来三年就死了，没有施展他的才华。他的著作很多，但都失传了，现在传下来的就是徐乾学给他刻的《秋笈集》，那时他还没有从宁古塔回来。后来到了雍正四年，他的儿子吴忱臣又重

新编订，分为八卷，补充了后四卷，这个版本流传很广。另外还流传一部他在宁古塔的家书及给他朋友写的书信集，叫《归未草堂尺牍》。这部书现在还保留着，后来顾廷龙先生收进了民国年间编的《合众图书馆丛书》里。他虽有诗集传下来了，但传下来的只是全部诗文集的十分之二三，大部分都已失传了。失传的原因有两次逃难时在宁古塔丢失的，还有在康熙二十四年他儿子扶着他的遗体南回途中，因风大翻船，全部东西都扣在水里了，他的诗稿又损失了很多。过了几十年他的儿子再编《秋笈集》时就收集不全了。

三百年前，吴兆骞这只禽中之王的江左凤凰，在险恶的政治风云中，被暴怒的雷电击得翎折翩断，血洒平芜，坠地而死。这位“天分特高”、“一代奇才”的边塞诗人，历尽坎坷，像一颗流星似地陨灭了。

由于时间原因，我只能讲这些。谢谢大家，也感谢张馆长给我这么一个机会将我研究的成果展示出来。

李兴盛，黑龙江省社科院研究员，二〇〇二年七月十四日在大连图书馆白云书院演讲。王小川整理，林波、周栩校订。

佛教与中国文学

孙昌武

白云书院是大连图书馆普及传统文化的一个机构，确实为精神文明建设做了件实事，也是大连这座美丽城市的一个新亮点。有机会来此讲学，为白云书院贡献一点力量，我感到很荣幸，很高兴。

先做一点声明，我本人既非佛教徒，也非佛学科班出身。我是研究中国文学的，旁涉中国宗教研究。我只讲讲个人的心得，和大家一起讨论，供大家参考。

我的题目分三方面。一，佛教影响的中国文学的几个特征；二，佛教文学与佛教影响下的中国文学；三，佛教影响文学的几个方面。

—

首先我们看看佛教的特征。构成宗教有三个因素：一是教主，即教徒信仰的对象、偶像；二是教义，说明信仰的理论，即宗教信条，多结集为经典。宗教的理论一般都是绝对的、先验的；三是教徒，即信仰宗教的徒众，根据一定的戒律和信条组织起来的教团。以上三方面，在佛教就是佛、法、僧“三宝”。但是佛教比起其他宗教来显得相当特殊。首先是信仰的对象即教主有突出特点。佛陀一般称名释迦牟尼，本是有觉悟的人的意思。他出身于古印度一个城邦国家迦毘罗卫的一个贵族家庭，汉语佛教翻译里把他说成是王子。他原名叫乔达摩·悉达多，前者意思是“最好的牛”，后者意思是“事业成就者”。他求知欲强，对生命和万物有股探索精神。他所在的城邦被大国包围，一直处于危机状态，朝不保夕，释迦牟尼则在探索着精神出路。传说一日他巡行四门，一处碰到的是老人，一处碰到的是病人，一处碰到的是送丧的人，最后北门路逢一出家修道的沙门。于是乔达摩·悉达多对人生无常，生老病死，无处可逃这种现象有所体会，觉悟到只有出家修道，方能“永绝尘累，微妙清虚”。这当然

只是传说，却又是他精神探索历程的一种概括。因此，佛陀跟基督教、伊斯兰教的上帝或主不一样，不是造物主，也不是救世主，只是觉悟者，是指示人走向觉悟的一盏明灯，一个慈航，一个修道的榜样。后世佛陀不断被神话，它大慈大悲，救苦救难，法力无边，那是宗教演化的结果。

佛教经典也比较特殊。佛经的第一句是“如是我闻”，以表明佛经是弟子们纪录的佛陀言论。大体和孔子、苏格拉底情形一样。孔门弟子三千，高徒七十二，《论语》就是他们记录下的孔子言行。释迦牟尼最杰出的弟子有十人，他带领弟子们四处游行教化；弟子们把老师的言论纪录下并结集起来，就成了佛经。今天我们看到的佛经是历代逐渐结集起来的，教法理论不断发展，佛法本身是开放而变化的。后来又出现了所谓“伪经”，是中土人士创造而不是翻译的。

佛教的思想观念和组织结构都比较松散，具有较大的可塑性。这突出表现在它对“异教”和“异端”的态度上。佛教没有赋予自己强制取缔“异教”和“异端”的义务和权威。对于不同意见，它不使用基督教的“宗教裁判”的方式，而是采取公开论辩的方式，显示了调和和包容的文化性格。它在信仰上比较松散与自主，在教义上比较开放与自由，在组织上不那么严格，僧团组织比较松散。宗教教团有的处在世俗社会之上，如欧洲中世纪的天主教，神学权威高于世俗权威；有的游离于世俗之外，印度佛教大体属于此类；但中国佛教僧团不是出世的团体，而是处于现世统治之下。在中国，大一统的封建统治体系，使得外来的宗教不可能凌驾于世俗政权之上。佛教初入中国，也想独立，但几经波折，未能成功。“不依国主，则法事难立”，这是中国僧人对佛教与政治关系的最终认识。宗教服从世俗，使其“神圣”降格，只能生存在现世的生活里，但正因此却也扩大了佛教在众多领域的影响。

中国自古以来就创造了十分发达的文明，佛教进入，也只能适应中国的文明。北传佛教中的中国佛教，本是佛教的一个特殊形态。中国人对佛教不是简单地接受，而是在中国传统文化基础上的批判地汲取。对中国人来说，接受佛教是汲取外来宗教以丰富自己的宗教与文化；在佛教方面，则必须发展为具有独特面貌的中国佛教。总的来看，佛教在中国的传播过程中，不断吸收接纳中国的传统，同时也有所改造，有所交流，形成了与中国原有的儒、道相互包容和融合的独特结构。这一点对中国文化影响非常大。

二

佛教文学的概念应该加以限定，直接宣扬佛法及讲述护法故事的可以看作是狭义的佛教文学，包括佛典里的翻译文学，史传故事，对佛的颂赞。比如九色鹿的故事，释迦舍身饲虎的故事，以及譬喻寓言，都具有文学性。可以说，佛教本身就是很很富于文学性质的。佛陀本人是一位很有文学才能的人，他进行教化宣传多利用形象的、文学的形式，他的教团很富于文学气氛。我们看早出的《阿含经》，其中多用譬喻说法，就是讲

一些富于艺术感染力的小故事来说明一个道理。这些经典基本可以分成三种类型，一种是哲理式的，一种是道德训喻式的，一种是文学的。后来经部派佛教到大乘佛教，佛典的玄想的、夸饰的特征愈加发展，文学性也就更加强烈。其中许多作品就可看作是文学创作。例如部派佛教时形成的《本生经》，本来就取材于古印度民间歌谣、寓言、传说、神话等等。佛典中的许多譬喻故事也多取自民间文学，或借鉴了民间文学的形式。许多佛传和赞佛作品就是以佛陀为主人公的传记文学。例如汉译马鸣《佛所行赞》本是一首赞美佛陀、表现其一生行事的长篇叙事诗，这首诗北凉昙无讖译为汉语，五卷二十八品，约九千行，比我国古代叙事长诗《孔雀东南飞》长几十倍。而许多大乘经典，更富于文学表现，例如《法华经》以譬喻说法而闻名，其中包括有名的“法华七喻”，就是七个生动的故事，像“火宅”、“化城”等喻，流传非常广泛。《维摩诘经》则很有戏剧性；《华严经》甚至被人称作“神魔小说”，其最后的善财童子求菩萨道的《入法界品》，则被比喻为英国十七世纪作家班扬的宗教小说《天路历程》。此外，佛典利用偈颂，在汉译多取韵散结合的形式，也增强了它的文学性。最为重要的还有数量巨大的禅宗语录、偈颂、禅史、灯录等所谓“禅文学”作品，这些成为极富特色的文学形式，对文人创作造成巨大影响。

佛教文学带给中国文坛一种全然不同于传统的作品与文风，对中国文人是巨大的冲击。中国文人惊叹它们的“深妙靡丽”，“奇譎无已”，深深地被它们所吸引。所以自六朝以来，文人们读诵佛典成为风气，《法华》、《维摩》等经几乎是士人的必读书。清人龚自珍有诗说：“儒但九流一，魁儒安足为。西方大圣书，亦扫亦包之。即以文章论，亦是九流师。释迦谥文佛，渊哉劳我思。”所以，佛教能广泛而深入地影响于中国文学，与佛教和佛典本身的特点很有关系。

当然，狭义的或者说纯粹的佛教文学有其先天的缺陷。这类作品由僧人或信徒创作，以佛教内容为题材，以宣扬信仰为目的。创作中往往带有教条化、简单化、程式化的倾向，很多创作者的文化水准并不高，艺术手法也比较粗糙，这都大大限制了它们的文学价值。

广义的佛教文学包括文人或民间创作的各类关系宗教内容的作品。由于创作者有无信仰或者信仰的程度不同，作品宗教“色彩”的浓淡也大不相同。与那些明显的以“辅教”为目的狭义佛教文学作品相比，广义佛教文学在思想内容上往往具有更丰富和深刻的意义。有的甚至只是借用宗教材料，实际内容与宗教关联不大或全不相关。比如《西游记》，利用唐玄奘取经这一佛教史事为题材，但思想意义远远超出佛教之外。《红楼梦》也借助了佛教中“色空”“如梦”等思想观念，但整部《红楼梦》又绝非只是对这

些抽象观念的演绎。更重要的是，绝大多数中国文人长期处在儒、道、佛三教并立的大环境下，儒家忠孝经世的观念影响更为深巨，他们对佛教的态度多是淡漠、游移的，总是保持着一定距离，不是那么狂热。也正是这一点，使这类创作能够从更客观的角度、从更多的层面认识和接受佛教，才能利用宗教材料创作出具有独立美学价值的作品。能够借鉴宗教的内容和形式来发展创作艺术，也就保证作品有可能达到更高的思想和艺术水平。可以说，正是广义的佛教文学更深刻地体现了佛教的积极影响和作用。

佛教传入中国之后，影响于中华学术最明显的有两方面，一是思想的转变，一是文字的表现。而这两方面，都关系到文学。清人刘熙载说，中国文章蹊径好尚，“佛书入中国又一变”，绝非夸大之词。佛教不仅影响到文人的生活、思想意识和创作，还影响到文艺理论；不仅影响到文人文学，而且更广泛地影响到民间文学。

在中国文学史上，民间文学和士大夫文学可以清晰地区别出两个系统。佛教文学也一样。这两个系统的存在是显然的，各自的特征也十分明显。在中国长期的封建社会里，以政能文才求进、居官的士大夫构成文学创作的基本队伍，代表了文学的主流。但民间文学的成就和价值也不可低估。民间文学中典型的佛教文学有变文和宝卷。唐五代兴盛的变文是“俗讲”的底本，“俗讲”中有僧讲，是韵散结合的、通俗的宣教形式。这种文体逐渐演变为一般的文艺形式，给后来的小说、戏曲和各种讲唱文体以巨大影响。明中叶兴盛起来的宝卷是所谓“宣卷”的底本，其起源也可以追溯到唐代的俗讲和宋代的说话。从性质看，宝卷是纯粹的民间宗教宣教文献，从形式看，语言通俗易懂，往往有一定故事情节，有些描述颇为动人，又利用散韵结合的表达方式，容易口耳相传。总的来看，以小说、戏曲等为代表的民间文学形式，更多地表现了佛教中因果报应、六道轮回、慈悲喜舍等观念，多利用佛教的故实、情节来构成故事。例如“讲史”一类白话小说表现的是前代争战兴废之事，本来与佛教没有直接关系。但写作或讲说者往往利用因缘宿命来解释历史事件。如宋代讲史《新编五代史评话》说：“刘邦杀了项羽，立着国号曰汉。只因疑忌功臣，如韩王信、彭越、陈豨之徒，皆不免族灭诛夷。这三个功臣抱屈衔冤，诉于天帝。天帝可怜见三功臣无辜受戮，令他们三个托生做三个豪杰出来：韩信去曹家托生做着个曹操，彭越去孙家托生做着个孙权，陈豨去那宗室家托生做着个刘备。这三个分了他的天下……。”从《全相三国志评话》到名著《三国演义》，三国故事全部情节的发展，一直贯穿着强烈的宿命观念。佛教观念对文学创作的影响有积极的方面，也有消极的方面，这是需要加以具体分析的，而不能简单地肯定或否定。

佛教对以文人为主体的中国古代诗文创制的影响，则表现了截然不同的情形。对文人士大夫来说，佛教的影响主要体现在理念和文字两方面。在晋宋时期，名士与名僧相交流、玄学与大乘般若学说相合流形成“玄学化的佛教”。唐代以后，给予文人更大影响的则是以“明心见性”为宗旨的禅宗，佛教的影响都体现在义理、心性方面。所谓“文字之因缘”也主要体现在这方面。从一般情形看，文人们亲近佛教，对于成佛作祖的期望或往生西方极乐世界的追求往往是渺茫的、游移的，主要还是寻求心灵的寄托和精神的安慰，是在儒家“成仁”、经世的追求之外寻求另一种人生理想、人生价值和生活方式。从佛教对中国文人实际影响看，委顺随缘、乐天安命、优游自在、谦退柔弱、韬光养晦等观念影响最大。这些固然可能让一些人采取一种消极的人生态度，但联系到中国古代复杂的社会背景和文人心态，也不能完全说是消极的，也需要具体分析。比如谭嗣同就更多地吸取了大乘佛教中舍己度人、勇猛奋迅等思想，在民族危难关头，能够视死如归，舍生取义。这说明宗教对一个人的具体影响是很复杂的，是多种因素合成的结果。而且，上面说的那些人生态度，是儒、道、佛思想杂糅的，并不单纯来源于佛教。下面再简要介绍一下佛教影响下的中国文人创作情况。

佛教传入中国的初期，与知识阶层关系不大。当时译经不多，水平也不高，其学术、文化价值尚未突显出来；又“沙门徒众，皆是诸胡，且王者与之不接”。汉、魏时期，汉人是不许出家的。到了晋代，佛教传播既久，影响扩大，文人阶层习佛者渐多。特别由于玄风盛行，其思想与般若相合，在士大夫间很快流行起来。从《世说新语》等材料可以看出，在僧侣中已有不少文化程度很高的人，如支遁、道安等；文人们则热衷研习佛典，与僧侣结交。这样，就扩大了佛教在文坛上的影响。东晋的郗超（著有《奉法要》）和孙绰（著有《喻道论》）已能写出具有一定理论深度的佛学著作。僧人中如支遁、慧远等则写作不少表现佛家观念的颇具水平的文学作品。

南北朝时期的许多文人，往往不只喜欢佛教义理，还是佛教信仰者。宗教生活实践在他们的创作上打下了深刻的烙印。前宋著名诗人、改变一代诗坛风气的谢灵运，与佛教渊源颇深。他是竺道生佛性新说的信仰者，写过《与诸道人辩宗论》等护法著作；又与释慧观等修订北本《涅槃经》而为南本《涅槃经》。晚年被斥出守永嘉，与僧侣交游。他在诗歌上的主要建树是山水诗。而山水诗的创作正与佛教信仰有关。把对佛教的信仰演变为乐山乐水，表现闲情雅致的山水、田园作品，是中国文人的创造。六朝僧人中多有高蹈绝尘、乐住山林的。谢灵运的诗中也经常渗透宗教感情。与他并称为“颜、谢”的颜延之，也倾心佛教，与名僧慧静、慧颜等结交，写过《释何衡阳达性论》等护法文章，批驳何承天对佛教的批判，宣扬“精灵必在”的神不灭论和“施报之道”的报

应说。南齐竟陵王萧子良佞佛，在鸡笼山开西邸，其接遇的沈约、任昉等都是一时文坛名人；梁武帝萧衍是历史上著名的佞佛君主，当时文坛上的代表人物如徐陵、江总、萧统也都信奉佛教。齐梁时代是贵族文化高度发达的时期，文人士大夫间礼佛敬僧成为潮流，留下不少宣扬佛教的作品。

唐五代是中国佛教的繁盛期，宗派林立，名僧辈出。佛教在长期发展中与中国传统学术相结合，在此一时期结出了果实。这又是封建经济高度发达、文化大发展的时期。在文学高度繁荣中，许多文人接受佛教的熏习，在思想与作品中有多种多样的表现。特别是盛唐以后，禅宗发达起来，其直指心性的宗义和简洁的修持方法大受士大夫阶层欢迎，文人中习禅成为风气。所以唐五代文人多兼容儒、释，如李白、杜甫等人，都不同程度地受到佛教影响。而盛唐著名的山水诗人王维更是禅宗信徒。他早年即研习佛说；中年后，政治上屡受打击，“安史之乱”中又以受伪职被惩处，思想上走向消极，长期过着亦官亦隐的生活，经营辋川别墅，每日诵经坐禅，与僧侣交游。他写过许多佛教文字，如应神会之请为六祖慧能写的《能禅师碑》，是记述南宗禅思想的重要资料。他的诗作更富于禅趣，表现出浓厚的宗教情绪。他的山水诗以“浑厚闲雅”、“澄淡精致”而独具一格，虽然在思想上往往流露出消极倾向，但艺术上却取得很高成就。他的创作与他的禅学修养有直接关系。中唐时期，文人中有一派倡导儒学复古，力主反佛，代表者有韩愈、李翱诸人，但佛教特别是禅宗仍有广泛影响。这方面作为典型的可举出白居易。他是“新乐府运动”的主要倡导者，早年政治上积极革新，颇有作为。当时政治昏乱、党争加剧，他身受贬黜，兼济之志不得施展，走向独善其身的道路。他早年即结交禅僧，精悉禅理，晚年愈加精进。在东都洛阳为分司官，退居龙门香山，自称居士。他通过悟解禅理，精神上得以解脱，过着一种任运随缘、知足保和的生活。在他身上，禅与诗、酒一样，都是这种生活的一部分。他对佛教教义没有精深的理解，对佛教宣传也没有坚定的信仰，他把宗教感情化为士大夫安逸自如的生活，并在诗中表现出来，这是他与佛教关系的特征。这种态度在当时文人中有一定的代表性。这种表现也不完全是消极的，往往也成为对世事的冷静的反省与批判，有一定的现实意义。与白居易相比较，柳宗元则是另一种情况。他是思想家、政治活动家，中唐一次著名的政治革新“永贞革新”的领导人之一。革新失败后贬居南方。他虽然与韩愈一起倡导“古文运动”，二人对佛教的理解和态度却全然不同。韩反佛，而柳宗元肯定佛教。但他主要是从“统合儒释”的角度来肯定佛教的。特别是他研习天台教义，认为佛家义理可补儒家的不足而有以佐世，并认为佛教徒乐山水、嗜闲安、不爱官、不争名，可以纠正趋荣慕利的世风。所以他对待佛教更多理性色彩。当然，他也写了不少宣扬迷信的作品，有愚妄佞佛的行

动，但这未成为他思想的主流。他虽信仰佛教，却仍是具有唯物主义倾向的思想家与坚持原则的进步政治家。王维、白居易、柳宗元可以说是唐代文人信仰佛教的三种类型。

宋代理学建立，佛教在知识阶级中的思想影响大大降低了。但在北宋中期以前，禅宗仍广泛流传，文人中习佛风气亦盛。当时文坛延续了中唐以来的形势，有一派人继承韩愈等人传统，尊儒反佛，如孙复、石介、李觏等人，欧阳修更以一代文宗身明确地完成韩愈辟佛事业为己任。但有许多人却容纳、尊崇佛教。例如苏轼对华严和禅宗都很熟悉。他历仕内外，屡次贬官，所到之处，多与僧侣交游。他的思想中，儒、道、佛纵横，种种思想交杂，佛教的事理无碍、明心见性之说对他影响很深，人生如幻的体认、形神俱寂的追求是他的诗中经常表现的境界，禅的思理机趣也时时在诗文中流露出来。另外如苏门弟子黄庭坚是宋诗中影响巨大的江西诗派的开山祖师，他是禅宗黄龙派的信徒。他写了许多崇佛作品，当时重言句、重机锋的禅风对他的创作实践与理论都有相当影响。

明清时期，理学又建立了牢固的思想统治，佛教已经衰落不振，但一些不满于理学统治的知识分子转到佛学中寻求批判的武器。如明代的李贽、袁宏道，清代的龚自珍、谭嗣同，都从不同的角度接近佛教，并用不同的方式从佛教汲取滋养以批判现实，其中尤以李贽为突出。

应当指出，尽管佛教思想被中国文人所吸取，对于他们的思想与创作起了某种积极作用，但从总的倾向看，宗教意识的消极作用也是不可低估的。佛教思想之所以对文人长期具有吸引力，一个重要原因是中国长期封建专制制度下思想的凝滞与僵化，反映新的社会变动的新意识形态难于产生，使得外来的佛教思想显得新鲜而有活力。有些杰出人物批判地对待它，从中得到一些营养，但也有人迷惑于宗教迷信的谎言臆语不能自拔。

三

佛教影响中国文学的这样几个方面。首先，佛教与佛教思想引起了中国人意识形态的巨大改变，其中包括一系列有关文学的观念也发生了变化。也有一些中国文人自觉或不自觉地把佛教思想应用到文学理论与批评中去。六朝以后，中国文学中的许多新理论与新观念往往与佛教有关。

佛教在中国迅速普及的魏晋时期正是中国文学的自觉的时代。四部分，文集立，文学最终明确地从学术、文章中分化出来，文学自身的特征被强调，独立的文学观念已经

建立起来。适值这个中国文学思想史上的转变关头，佛教思想和富于文学性的佛典被文人所接受，成为促进文学观念转变的一个重要因素。六朝佛教义学的许多理论直接或间接地被运用来观察、分析文学现象，在文学理论上得出了许多新的结论。例如关于文学的“真实”问题。中国古代的原始、朴素的文学观念是重实际、重政治、重伦理的，所以对文学真实的看法建筑在朴素唯物论的基础上，强调“感物而动”、“兴、观、群、怨”，称赞“征实”“实录”，“饥者歌食，劳者歌事”，反对“增益实事”，“造生空文”。但佛教的“真实”观绝然不同。它认为现实的一切都是如梦、幻、泡、影一样虚幻不实的，而追求彼岸的“真实”。包括佛陀的言教，所有佛教的经典也非真实，而只是一种“示现”、“譬喻”，真实即“实相”应当在其背后去领悟。但佛家讲“真实”，又与我国道家完全否定现实价值、要求“反本归真”到本体之无不同。从中观学派的肯定真、俗二谛到僧肇的“不真故空”，又都承认现象界（假有）也是真实（真空）的一种表现。所以僧肇又说“立处即真”、“触事而真”。这样，借鉴了佛家这种更为辩证的真实观，文人们突破了以前的那种追求“实录”、“征实”的理论，开始寻求“身外之真”。这从陶渊明所谓“此中有真意，欲辨已忘言”到刘勰《文心雕龙》所谓“习亦凝真”、“要约而写真”，都可以表现出来。谢灵运则称赞“入道而馆真”的“至人”。这种“蕴真”、“体道”的真实观，虽有唯心的一面、脱离现实的一面，但却是对宇宙认识的开拓与深化，在文学上则开扩了表现境界，要求更高程度的艺术概括与典型化。与这个基本问题相联系的，也可以说是它派生出来的还有形神问题、形象问题、言意关系问题等在文学中极其重要的理论课题。在形神关系上，六朝时期论人物（如《世说新语》）、论绘画（如谢赫《古画品录》）都重“神韵”，文学上也强调“神与物游”、“体道尽神”。在形象问题上，佛教本来就有丰富的“譬喻”、“示现”的理论，又多以塔寺形象为宣传媒介，使人们认识到“睹形象而曲躬，灵仪岂为虚设”的事实。佛教的“借微言以津道，托形象以传真”，无论从观念上，还是实践上，都直接影响到文学。至于言意之辨，本是玄学论辩的课题，佛家加以发展了。佛教强调“亲证”、“现观”，认为佛道为无言无相的绝言之道，但它又非言无以传，言语是一种“方便”。这样，就发展了言不尽意、言外之意的理论。以上这些问题，关系到文学的形象性、典型化等根本特征的阐发。佛教思想对形成文学的新观念是起了积极作用的。

佛教注重心性问题，这也是与文学和文学理论紧密相关的问题。文学创作活动是一种具有强烈主观性的精神创造。但中国古代传统的文学观，主要强调文学活动的外部联系，如其社会功能、与现实的关系等等，而对创作者的主观世界讨论较少。佛教主张

“三界所有，皆心所作”，“心生则种种法生，心灭则种种法灭”，强调“心”有集起、创造的功能。在这种理论之下，才有了刘勰“心生而言立，言立而文明”的强调内心为创作主体的主张。而早在慧远时期，其所写《念佛三昧诗集序》就提出写诗要有“鉴明则内照交映而万象生焉，非耳目之所暨而闻见行焉”的精神境界。谢灵运不满足于创作时“事由于外，兴不自己”，强调“赏心”的作用，他把内心情志的抒写当作诗歌表现的对象。刘勰也一再强调心神的作用。在认识到心识在文学创作中的能动性作用的基础上，到唐代形成了境界的理论。按“感物而动”的观念看，外境是客观的；但佛家却认为“境由心造”。唯识学提出“唯识无境”，对“外境空”作了详细论证，认为它是识体以自己的见分缘虑相分的结果。在这种“内识转似外境”理论影响下，总结了文学创作实践的经验，唐代诗僧皎然提出了以心“取境”的主张，托名王昌龄的《诗格》提出诗有三境，物境、情境、心境。唐代诗人们也提出了一系列“造境”、“境生象外”的看法。意境理论是对中国诗歌抒情特征的很好的说明，佛家心性学说给它提供了理论依据。

第二，中国佛教的特质在于禅宗，禅宗思想对中国古代诗文创作产生了深刻影响。禅宗是盛唐后兴起的，是所谓“适合中国士大夫口味的佛教”。如果说佛教自传入中土即进入了“中国化”的过程，那么禅宗出现则标志着“中国化”的彻底完成。禅的思路与诗有密切关联。表面上看，禅宗说“不立文字”，实际上，禅宗是十分重视文字的，流传下来的大量禅文献就表明了这一点。禅宗实际上是要用自己的文字来代替外来的经典，总的来看，禅宗文字多是富于创造性、文学性的。这样，禅与诗这两种不同的意识形态就产生了关系。诗人们在创作中常常自觉不自觉地表现“禅意”；禅师们则经常借诗谈禅。诗人习禅成风，禅师中出现了大批诗僧。早在支遁、慧远时，已经以禅意入诗，以禅理说诗。到唐代，人们更把诗、禅相比附。到了宋代，以禅喻诗更成为风气。但同是以禅喻诗，内涵有种种不同。有的以禅趣说诗趣，有的以禅品明诗品，有的以禅理说诗理，有的以禅法比诗法。而且借禅喻诗的人并不一定信仰禅宗，甚至不必明习禅理。但禅讲“顿悟”，讲“明心见性”，讲“不立文字”，用来喻诗，确有亲切贴合之处，对诗的理论与实践都有一定价值。如吴可等人的《学诗诗》，提出“跳出少陵窠臼外”的独创性，要求“直待自家都了得”的真切体悟，主张写诗要通体“圆成”等等，对诗创作的艺术性都是很好的阐发；江西诗派杨万里等人借用禅宗谈禅方式提倡“活句”、“活法”，对诗的艺术技巧也有所发明；特别是严羽的《沧浪诗话》，借禅以提倡丰厚的“兴趣”，浑融的意象，批判诗歌创作中陷于理障、泥于事典的形式主义，更有积极意义。后来明代李贽倡“童心说”、袁宏道倡“性灵”、以至清王士禛倡“神

韵”，也都与禅思想有一定关系。把佛教思想融入文学理论里、它的虚玄的、超世的特点必然也要表现出来。在佛教影响下谈真实、谈心性，以至以禅喻诗，必然表现出脱离现实的、玄想的倾向。这似乎是自中国古代文学观中现实主义传统的倒退，但是在事物矛盾发展过程中，这种倒退却又是不可简单否定的。

第三，佛教思想与佛典传译对中国各体文学创作的表现技巧影响也很大。

就散文来说，在六朝佛典翻译中，形成了一种华梵结合、雅俗共赏的译经体。译经体保持便于诵读的自然节奏，不讲究骈俪与雕饰，又多用短句，少用虚词，是一种与当时文坛上流行的骈俪文不同的文体。另一方面，六朝时期僧侣护法斗争中，写了大量议论文字，发展了卓越的论辩技术。这类文字按当时流行的文学观念是排斥在“文”的范围之外的，因此为《文选》等总集所不取。在佛家文字中这些文体、文风、文学语言、表达技巧上的创获，都为唐代文体革新作了某种准备。唐宋“古文”的成就，特别是议论文字的高水平，与借鉴佛家文字技巧有直接关系。而如慧远、僧肇等人的文章，在散文史上也堪称不可多得的杰作。

在诗歌方面，天竺国俗，本重歌咏赞颂，因此佛典中有两种韵文体裁，一种是“枷陀”，又称讽颂、孤起，是宣扬教义的独立的韵文；一种是“祇夜”，又称重颂、应颂，是在韵散结合的经文中配合散体长行的。佛典中既有前述《佛所行赞》那样的长篇叙事诗，也有简洁如哲理训喻的“法句”。这些汉译的韵文不仅有独特的铺排、描摹技巧，而且由于是译文，又保持着自由的结构与节奏。另外，它们作为宗教文字，必然富于说理。到了唐宋时期，诗僧们写了大量通俗的佛教说理诗，禅师们写了不少开悟偈、示法偈等。以上这些，都是中国诗坛上的成果。中唐以后诗坛上的通俗化，宋代诗坛以文为诗的诗风的形成，都对这些成果有所借鉴。

对于小说的发展，佛教的影响就更为深广。鲁迅先生曾指出，“幽验冥征，释氏之小乘”本是小说“权舆”的一种。谈到六朝志怪，他又说：“中国本信巫，秦汉以来，神仙之说盛行，汉末又大畅巫风，而鬼道愈炽；会小乘佛教亦入中土，渐见流传。凡此，皆张皇鬼神，称道灵异，故自晋迄隋，特多鬼神志怪之书。”自晋干宝《搜神记》以下，六朝志怪小说中多利用佛教题材、人物，以至如《续齐谐记》中阳羨书生条蜕化自《旧杂譬喻经》梵志作术故事。六朝时期更有许多宣传感应、报应的“释氏辅教之书”，如谢敷《观世音应验记》、刘义庆《宣验记》等。唐传奇与宋话本是“立意为小说”的成熟的艺术创作，但谈祸福以寓惩劝的内容也不少，也常利用轮回报应之类的情节。明清长篇小说多从不同侧面接受佛教思想影响。如《红楼梦》渗透着宗教忏悔色彩与虚无“色空”观念；《西游记》则利用了宗教题材；历史小说《三国演义》、《水浒

传》也有佛教观念的痕迹。在小说的艺术表现方面，佛典的幻想、夸张的因素带来了新的技巧与写作方法。从题材看，佛教超三世、通阴阳的观念扩大了小说的表现面，从六朝小说到后来的《包公案》等公案小说，有很多地狱、冥界、冤魂等描写；佛教观念中的鬼魂、菩萨、天龙八部众等都进入了小说。从结构上看，佛教的因缘、报应观念往往成为小说结构发展的动因，中国小说传统的“善有善报、恶有恶报”的“大团圆”结构，与佛教业报观念是相一致的。从具体表现技巧看，佛教给中国小说带来了神变、幻化、转生、离魂等非现实的情节，例如《西游记》中孙悟空变化情节即借鉴自《贤愚经》等佛经。

在戏剧方面，中国戏剧的主题、题材、情节、人物、表现技巧多借自佛教经典，与小说相似。其中如自宋代就在民间流传极广的目连救母戏，取材自佛教，不过情节中国化了，观念上则把佛教的报应与中国的孝道相结合。元、明、清著名戏剧家如马致远、汤显祖、沈璟、洪升等人的作品中，都不同程度地表现了佛教的影响。

佛教更深刻地影响到中国民间文学。宗教实践主要以民间信仰为基础。六朝时期反映观音灵验、业报轮回的传奇故事很多就来自民间。到了唐、五代时期，在六朝讲经的基础上，发展起俗讲与变文。俗讲依附一定经文，敷衍为故事，达到宣传效果；而变文则脱离了经文来演说佛教的以及历史的、现实的情节，并采取了韵散结合的说唱形式。这是一种全新的民间文学体裁。以后的宝卷、弹词都在它的影响下发展起来。另外，六朝以来，宣传佛教的民间谣曲和通俗诗也很流行。中国佛教的传播，得力于这些民间口头创作不少。一般的俗僧向民众宣传主要是依靠这些东西。在民众佛教里，精致而又繁琐的义理没有市场，低俗的迷信通过各种形式，包括文学形式，被广泛加以宣扬。

今天就讲这些，谢谢大家。

孙昌武，南开大学教授，二〇〇三年十月十日在大连图书馆白云书院演讲。范旭仑整理，张培锋校订，并经讲者审定。

中国传统诗的创作与欣赏

王充闾

今天要讲的题目是：中国传统诗的创作与欣赏。这个题目有两种讲法：一种是属于经院式的，系统地讲学诗、作诗、改诗的规则，诸如格调、比兴、形象、意境、韵律；还有什么声韵、对偶、字句、章法、规则、派别、体裁、忌病（旧体诗的创作有八病、五忌，还有五戒，这些是要避免的东西）。如果按学院式这些东西都不能不讲，都比较条理化，但也必然是索然无味。而从具体的文本入手，在涉及到一些规律性的做法时，能够就实论虚，我觉得这种讲法可能更活泼、自然一些，容易引发兴趣，但缺点是不那么系统和规范，我把这种讲法叫江湖式的。我今天用后一种讲法，大体是围绕抒情述怀、说理等即兴的常见的内容，虚实结合地来说一说。

一、传统诗的抒情

先讲一段我个人的经历。一九九二年，西北六省和东北三省做宣传工作的同志在一起有一个聚会，那时我还在宣传部工作。大家从兰州出发，到西宁，路经张掖、敦煌、阳关等城市，然后到青海的西宁。这一路上大家最欣赏的是两个事情：一个叫沙海蜃楼，咱们都知道海边有海市蜃楼，河西走廊有沙海蜃楼。汽车往前走，开得比较快，前面一片湖泊，湖泊后面有些楼房，还有些绿树、草地。当时在车上大家就辩论，有的说可能要到了张掖、天威了，

俗话说“金张掖，银天威”，是河西走廊最富裕的地区；一种意见说不是，因为汽车已走出了几十公里，仍然还没有到，前面老是有这么些东西。后来汽车司机告诉我们说这就是蜃楼，他说和海市蜃楼区别，就叫沙市蜃楼，就是“烟水云岚中楼台掩映，绿树葱笼，渔村樵舍，

倒影历历，不啻桃源仙境”，这是一种非常有意味的说法。车往西走，它的左侧是祁连山，“祁连”在匈奴的语言里当“天”讲，“天山”，山上罩着一层雪，那不叫“祁连雪”吗！这一路上祁连雪总跟着我们，我们坐在车上，只要往前一看，全都是戴着雪帽。有人说像一位仪表堂堂、银发飘萧的将军，大将军在南天屹立，俯视着苍茫的大地，守护着千里沃野；有人说像一个圣洁的神祇，壁立千寻，高悬天半，和羁旅劳人总是保持着一种难以逾越的距离。当时我认为它有一种挺亲近的感觉，像朋友、像恋人、

像亲人一样一路随着你，非常亲切。一路上千里长行，依依相伴，神之所游，意之所注，无往而不是灵山圣雪，目力虽穷而情脉不断。一种相通相化、相亲相契的温情，和造化与心源合一，客观的自然景物与主观的生命情调互融互渗，化作了一种象征性的世界。这样我就写了四首诗，叫《祁连雪》：“断续长城断续情，蜃楼堪赏不堪凭。依依只有祁连雪，千里相随照眼明。”所谓“断续长城断续情”，因为过的是汉长城，汉长城被切得一段一段的，车从中间穿过。汉长城保存至今已两千多年，已经只有痕迹，没有成形的了。“蜃楼堪赏不堪凭”是你不能上去凭眺。谁最能靠得住呢？那“依依只有祁连雪”、“千里相随照眼明”。还有一首：“邂逅河西似水萍，青衿白首共峥嵘。相将且作同心侣，一段人天未了情。”“邂逅河西”就是不期而会，像萍水相逢；“青衿白首共峥嵘”，我们是“青衿”，他是“白首”，“两个共峥嵘”，谁也不比谁低；“相将且作同心侣”，尽管我们是“青衿白首”萍水相逢，那我们不妨做一个“同心侣”，有一段人天未了之情。又往前走：“皎皎天南烛客程，阳关分手尚萦情，何期别去三千里，青海湖边又远迎！”“烛”就是照，照看我们这些人的一路旅程；“阳关分手尚萦情”，这个时候过了敦煌，到了阳关，从阳关一过祁连山再也看不到了，可是等到我们转过来到了青海湖后，又转到祁连山南面去了。“何期别去三千里，青海湖边又远迎”，是将它拟人化，就像一个非常亲切的朋友，总跟着你，等我转到青海湖，它又在北面迎你去了。诗的最后一首叫：“轻车斜日下西宁，木断遥山一脉青。我欲因之梦廖廓，寒云古雪不分明。”“我欲因之梦廖廓”是用毛主席的一句诗，毛主席也借用了李白的“我欲因之梦吴越”。

我认为这就叫诗。它有一种空灵的感觉，再有一种抒情的感觉。

这是几首抒情诗。抒情诗在古代诗歌中有着极其重要的位置，唐诗尤为突出。这里我想谈一下杜甫的《梦李白二首》。杜甫这首诗的背景是写在唐肃宗乾元元年，李白当时被流放到夜郎，第二年春天获得赦免，回到四川、湖北的交界巫山，回到了江陵。可是杜甫这时正在远方，他不知道李白的下落，因为李白流放到夜郎蛮荒之地，生死未卜，所以他非常惦念李白，甚至想到会不会已经被处死了，就写了这首诗：

死别已吞声，生别常恻恻。江南瘴疠地，逐客无消息。故人入我梦，明我长相忆。君今在罗网，何以有羽翼？恐非平生魂，路远不可测。魂来枫林青，魂返关塞黑。落月满屋梁，犹疑见颜色。水深波浪阔，无使蛟龙得。

我稍微解释一下。一般写梦，梦见了一定得先说别，这是个规律。见面了，还要想到别。是杜甫在“别”上做文章，他不光讲生别，还讲死别，这样一下子就给这首诗定了一个调子，用死别来衬托生别，说明李白被流放异域，久无音信，给杜甫的心灵造成

无边的苦痛。所以开始就给人一种阴风骤起的感觉，全诗弥漫着悲怆气氛。不说是梦见故人，偏说故人入我梦，这都是文学的一种表现手法。开始的时候一见面还欣赏，但很快就醒悟过来了：你不是被人给羁押起来了吗？怎么出来了？有羽翼飞出来了？恐怕不是你平生那个魂，你究竟是活着还是死了。所以下面一句“魂来枫林青，魂返关塞黑”、“落月满屋梁，犹疑见颜色”，这后来都成了写友情、写别离、想友人的一种典故。最后他带着一种浑厚的关怀：“水深波浪阔，无使蛟龙得”，你可别让蛟龙把你吃了！因为故人得回去，夜又深，路又远，江湖满地，风涛滚滚，所以在心里祷告着，你可千万不要被蛟龙吞掉啊！杜甫对李白的一片真情，就通过这么几行诗反映出来。

下面咱们欣赏一下元稹的诗。元微之和白乐天是非常好的朋友。先是元稹被权奸弹劾，流放到通州做司马，通州是现在的四川省达县。因为种种原因，元稹当时主张惩治不法官吏，结果得罪了权奸，不但没把不法官吏治倒，相反自己遭贬了。这一年白居易也因为得罪了权贵被贬为江州司马（江州在现在的九江）。这首诗就是元稹在四川听到白居易被贬后写下的：

残灯无焰影幢幢，此夕闻君谪九江；垂死病中惊坐起，暗风吹雨入寒窗。

“残灯无焰影幢幢”，这是写当时灯昏夜暗，影子幢幢，写这个背景，衬托他当时痛苦复杂的心境。底下交待我听到你已经被贬到江州当了司马；“垂死病中惊坐起”，是这首诗的诗眼，这一个“惊”字就是传神之笔。元稹正在重病之中，听到这个事后一下子就坐起来了，这里的“惊”和“坐起”加到一起，就把他内心激动和紧张的情形全部表现出来：既然是“垂死”，自然是起坐不便，现在居然能忽然坐起，这里看出来有多大的动力。按照常规，写完了这句之后，一定要写怎么“惊”的，“惊”的内容是什么？要表达“惊”的具体内涵，可是诗人却一下子转到写景上去了：“暗风吹雨入寒窗”。这种写法在唐诗里非常多，叫“以景结情”，用写景来结束这一首写情诗，这是诗人经常用的一种写法，它的效果比就情写情要好。因为把惊的内涵蕴含于景语之中，是惋惜？是悲痛？是愤慨？是挂念？全都没有说破，一切都由读者去想象，去玩味。所以白居易看到这首诗之后，给元稹写了一封回信，说“此句他人尚不可闻，况仆心哉！”说其他的人、无关的人“暗风吹雨入寒窗”都觉得受不了，何况我呢？所以他非常赞扬这种写法。

下面再讲一首，也是元稹的一首七绝《过商山》，也是以景结情的。是写他被贬五年后，重新被召回长安，路过陕西商山时的一片喜悦之情：

五年江上损容颜，今日春风到武关。两纸京书临水读，小桃花树满商山。

一般要写信的内容，是报平安，还是什么信息，他都不写，来了一句“小桃花树满商山”：一抬头看那面，桃花满树，这就把书的内容一下子透露给我们了，这个书信是喜信。刚才“暗风吹雨入寒窗”是一个不好的信息，有病，遭贬。他心情是比较欢乐的，这个信是什么内容他没告诉你，但是一看“小桃花树满商山”，景色是喜悦的、美好的，这封信是令他欣慰的。

许浑的《谢亭送别》也是属于以景结情的：

劳歌一曲解行舟，红叶青山水急流。日暮酒醒人已远，满天风雨下西楼。

这首诗太美了。“劳歌一曲解行舟”就是把缆绳解开，随着歌声顺着水就走了，两旁的景色走得非常快；“日暮酒醒人已远”，他喝酒了，可是船走得快，天也已经晚了，这时候酒醒了，人离得也远了；“满天风雨下西楼”，前路茫茫，远不可测，这种心情是非常复杂的，这就不是“小桃花树满商山”那种。

如果不“以景结情”，你一定得说喝完酒和朋友送别的情景，或者要写未来到哪里去。这些情况他都不说，凭你去猜，来了一句“满天风雨下西楼”，透露出他的心境。以景结情，一切景语都是情语。诗人眼中的景，没有一个是带情的。

以上说的是友情，下面咱们欣赏一首爱情诗。这首诗是清代乾隆时期的一个大诗人黄景仁写的。黄景仁在少年时期，和他的表妹有一段恋情，后来因为偶然的原因这对情人没有成为眷属。分开之后表妹远嫁他乡，并且生了孩子。有一次表兄妹偶然见面，表妹流露出一种旧情未忘的情怀，这引起了诗人无限的追忆和感慨，结果就写了《绮怀》，十六首七律，这是第十五首：

几回花下坐吹箫，银汉红墙入望遥。似此星辰非昨夜，谁为风露立中宵。缠绵思尽抽残茧，宛转心伤剥后蕉。三五年时三五月，可怜杯酒不曾消。

“几回花下坐吹箫”是回忆和表妹相依相傍在花下吹箫。这个“吹箫”是有典故的，萧史弄玉是有名的爱情故事。这既是实写，同时又是用典。司马相如不是琴挑卓文君吗？“银汉红墙入望遥”，“银汉”是银河，“红墙”是地下，天上地下，都在他们的仰望之中。最有名的就是底下这两句，是写他现在，“似此星辰非昨夜”就是说我们现在已经各走各的路了，你已经结婚生子，有你自己的世界了；“谁为风露立中宵”，这是一种既失望又有怨气的情感。这两句诗让我想起了《西厢记》，鸳鸯和张生在屋里幽会的时候，红娘在外面看门，也是满天风露。最后老夫人“拷红”的时候，红娘就说你们在屋里痴情缱绻，我在中间望风带路，我为的是什么？如果当时有这两句诗，是最恰当的。这两句诗是说当初我们非常痴情缱绻，但现在各走各的路了。可是尽管是这样，第三句又转了，“缠绵思尽抽残茧，宛转心伤剥后蕉”，是说我这个思念就像残茧

已经没剩多少了，还在那儿一点一点往外抽，也像芭蕉的叶子一层一层地剥，最后只剩下“心”，宛转心伤。这是黄景仁一层一层地回想过去，想看和表妹之间的感情。红墙近在咫尺，却是可望不可及，如同银汉一样。已经过去的原因让它过去，何曾想多少年后这青春的恋情又搅得我们无法平静下来。正是在这个情况下，诗人才走出户外，对着“昨夜星辰”。“昨夜星辰”是从李商隐的“昨夜星辰昨夜风，画楼西畔桂堂东”来的。诗人虽用这个典故，却用自己的方式表达出来。“三五年时三五月，可怜杯酒不曾消”，是讲他十五岁的时候正赶上十五这一天，月到正圆的时候我们重逢，那个时候我们曾经一起喝了酒，然后我们坐在花下吹箫，看着当时的风景，看着星辰。已经过了多少年了，实际上这种情怀还是绵绵无尽，历久难忘，直到现在那种情感还是使我沉醉在里面。中间第二联给人感觉好像挺绝情的，可到了第三联，又返回来，这就把诗人那种缠绵悱恻的心情表达得非常充分，真情灼灼。

《两当轩集》是黄景仁的诗集（“两当轩”是黄景仁一个书斋的名字），其中有两千多首诗，诗非常好。黄景仁是乾隆时人，只活了三十五岁，是个大才子。“两当轩”在常州，现在仍存。黄景仁的诞辰刚刚过去了二百零几年。下面再介绍一些他的几首诗、句：“自嫌诗少幽燕气，故作冰天跃马行。”说自己的诗缺乏一种金戈铁马的英雄气概，缺乏这种“幽燕”的豪气，所以要做“冰天跃马”。“全家都在秋风里，九月衣裳未剪裁。”这是黄景仁的名句，非常有名。还有一句：“十有九人堪白眼，百无一用是书生。”“百无一用是书生”我们现在经常听到。“十有九人堪白眼”，看得上的人青眼相看，叫“青睐”；看不上的人用白眼相望。十有九个人只能用白眼去看，很狂。下面这首诗《别老母》，我们都有母亲，都设身处地想一想：

寒帷拜母河梁去，白发愁看泪眼枯。惨惨柴门风雪夜，此时有子不如无！

虽然有一个儿子，可是现在离开了老母亲，老母亲还在柴门里头住着，“柴门风雪夜”，把家的贫寒写出来了。“白发愁看泪眼枯”是写老母亲，“寒帷拜母河梁去”是写自己。

郁达夫讲过：“要想在乾嘉两代的诗人之中，求一些语语沉痛、字字辛酸的真正具有诗人气质的诗，自然非黄仲则莫属了。”郁达夫对黄仲则的评价是非常高的。黄仲则的《两当轩集》，特别是刚才讲的《绮怀》七律十六首，把他和表妹从恋爱到分手的整个经过，一首一首来叙事、抒情，写得非常好。

二、诗的理性

就意蕴来说，普遍的说法是唐人的诗主情，宋人的诗主理，大体上不错，钱钟书先生在《宋诗选注》里也是这么个观点。下面我就想谈谈诗的“理趣”。世人论诗多以议论为病，毛主席和陈毅谈诗也认为，宋人以文为诗，病在说理，觉得说理不太好。其实有些议论诗，读来也是充满情趣的，关键是看是否有诗意、有深刻的蕴含，应该避免粗浅，防止陈旧。这里的问题就是诗能否表现“理”，或者说是否允许理的存在，我想这是具有自明性的，不言自明，应该说不成疑问。我们应该从更为积极的意义上来认同诗中之理的价值。依我看，诗的艺术功能绝不是仅仅停留在抒情上，同时还应该以具体的审美意象，把不可替代的情感升华到哲理的层面。中国古典诗歌之所以具有其他艺术种类无法取代的强大生命力，重要的因素之一在于它以非常凝练的语言，丰富的情感体验，揭示出所蕴含的人生哲理。这种哲理的阐释，不同于哲学家讲的理念。那个理念是可以通过教科书来传授的，是以陈述命题的方式来加以表达的。而诗中之理的内涵，要丰富得多，从中国古代诗歌来看，有的是指事物的规律，有的是讲人生的况味，有的是讲人生的境界、人生的情理，总之要穿透现象揭示社会、人生百态的本相。德国有个哲学家叫海德格尔，他有个说法，他说这就是对“遮蔽”的一种敞开，一种揭示。这是诗的很高境界。清朝一个有名的诗论家叶燮说，“理、事、情”是诗的三个要素，这是一个高度的概括。古诗中有的讲事，有的讲理，有的讲情，讲情也好，讲事也好，许多东西反映了一种理。

古诗着重讲理的，有哲理诗、咏史诗、题画诗、咏物诗。这里头我特别喜欢那些别有寄托的咏史诗，它们善于以立意为宗，用形象语言说一些深邃的道理。咏史诗就是咏叹历史事件、评说历史事件，既是“事”，又是“理”，还有“情”，或讽谕现实，或抒写怀抱，言在此而义归于彼，语言不多而情怀无限，篇幅不长容量颇大，把形象思维和逻辑思维完善地结合起来，形成了一种边缘的艺术。

现在我和各位一起参加一场关于昭君出塞的辩论会。参加辩论会的都是诗人，并且异代不同时，有清朝的，有唐朝的，都是就昭君出塞这个问题，发表各种各样的意见，非常有意思。

关于昭君出塞这件事大概各位都知道。汉元帝时一个宫女叫王昭君，王嫱，她长期得不到皇帝的召见，什么原因呢？那时宫女特别多，皇帝也看不过来，不是“后宫佳丽三千人”吗！皇帝看不过来，于是命画工将一个一个宫女画出来，皇帝看画。为了使自己能够得到皇帝召见，宫女就给画工送礼，贿赂他，送的钱多，画得就美一点，皇帝一看画得很美，就召见她。王昭君很有气节，她不想去贿赂谁，结果画工毛延寿就把她画得很一般，自然而然得不到召见，多少年也看不到皇帝。后来匈奴单于来求亲求和，要

求将皇帝的女儿或皇帝的亲族或宫女等嫁给单于做妻子，这样以后可以和平相处。当时王昭君主动请行，她一出来，光彩照人，皇帝很吃惊，认为画工画得没有这么美，但由于匈奴人在场，不好再变，结果王昭君就走了。走了以后，皇帝把画工找来杀了。古往今来许许多多的诗人对此加以品评。每一个人都持之有故，言之成理。咱们看一看：

道光年间有个叫鲍康的，写了一首诗称赞王昭君；

不向深宫拭泪痕，妍媸肯对画工论？笑他买赋长门女，却掷黄金结主恩。

就是说王昭君在深宫不得皇帝的宠幸，也不去低贱地擦眼抹泪去向皇帝哀求，连皇帝都不去恳求，对画工能低三下四吗？“妍媸”就是美丑，我美丽也好，丑陋也好，才不理画工那一套呢！“笑他买赋长门女”是讲汉武帝的皇后的。汉武帝有一个表姐叫阿娇，汉武帝很小的时候说阿娇很美，如果做了我的妻子，我做个金屋把她藏起来。“金屋藏娇”就是讲她的故事。后来汉武帝娶她做了皇后，再后来由于又有了新欢，就把阿娇打入冷宫，搁在长门宫。阿娇也不甘寂寞，听说司马相如文章写得好，就拿百金送给司马相如，叫司马相如写个《长门赋》，去感动汉武帝。这首诗一方面赞颂王昭君，一方面又刺一下陈皇后“笑他买赋长门女”、“却掷黄金结主恩”。这是对王昭君很高的赞赏，认为她人格很好。

清代初年一个诗人叫吴琦，也赞扬王昭君，并且满含着同情，认为王昭君是因祸得福：

深宫岁岁闭容辉，一出榆关便不归。不为无金买图画，至今谁更识明妃！

“深宫岁岁闭容辉”是写王昭君出塞前在深宫里显露不出来；“一出榆关便不归”，出关之后再也不回来了；“不为无金买图画”，正是由于没有钱去买动画工，给你画得美丽点，这个事情因祸得福了。如果当初买动了画工，你也就是宫中一个被皇帝宠幸的女子，谁又知道你明妃王昭君，怎么会这么有名呢？为了避司马昭的讳，所以后代把王昭君叫明妃。

清代钱塘的才女徐德音，写过一首《出塞》诗，也是歌颂昭君的：

六奇枉说汉君臣，此后和戎是妇人。能使边庭无牧马，蛾眉亦合画麒麟。

“六奇枉说汉君臣”是指陈平说的，陈平给汉高祖出六次奇谋，叫六出奇计：离间计、金蝉脱壳计、欲擒故纵计、调虎离山计、借刀杀人计、美人计。因为音韵上的关系，“六奇枉说汉君臣”是个倒装句，应说“枉说六奇汉君臣”，就是说美人计等六奇都不值得提；“此后和戎是妇人”，一个女子，不用陈平的计谋，“能使边庭无牧马”，边境平静，再没有北边的铁骑来侵略；“蛾眉亦合画麒麟”，“蛾眉”是女性，“画麒麟”，凡是功臣就要把画像登上麒麟阁。

唐代诗人胡曾写了非常多的咏史诗，有一首借咏昭君来批评那些守边的大将：

明妃远嫁泣西风，玉筋双垂出汉宫。何事将军封万户，却令红粉为和戎。

“明妃远嫁泣西风”，写昭君走的时候哭哭啼啼；“玉筋双垂出汉宫”，就是说眼泪像筷子一样往下滴。让一个女性支军出塞，那些封万户的大将军都是干什么的？让一个“红粉”女子去“和戎”，这些大将军不是白吃饭的吗？

宋代诗人徐鉉回过头来批评汉元帝：

画工虽巧岂堪凭？妍丑何如一见真。自是君王先错计，爱将耳目寄他人。

画工技术再高，你怎么能信任呢？美也好，丑也好，你一看不就清楚了吗？“自是君王先错计”，你一开始就打错了主意；“爱将耳目寄他人”，你自己有眼睛却靠别人去看。

骂毛延寿的比较多，我们没有选。因为据不完全统计，关于昭君出塞的诗现在有七百多首，现在只能从中选十几首。这首诗还歌颂毛延寿：

紫台人别汉宫春，天子休嫌画未真。留得蛾眉靖边塞，可知延寿是功臣。

“别”当离开讲，“天子休嫌画未真”，皇帝别怪毛延寿没给你画出原形来”；“留得蛾眉靖边塞，可知延寿是功臣”，如果毛延寿给你画个真的，你把王昭君留下了，谁给你去和亲，没有王昭君和亲，边塞能够这么平静吗？诗人从这个角度做文章。

还有反对和亲的，唐人苏郁反对和亲：

关月夜悬青冢镜，塞云秋薄汉宫罗。君王莫信和亲策，生得胡雏虏更多。

“青冢”是王昭君的墓，因为草总是青的，冬天也不干，所以叫“青冢”，这里意为青冢上面悬着的一面镜子是关外的月亮。“罗”是很薄很薄的云彩。后两句意为妇女生得许许多多的“胡雏”更麻烦。

清朝人刘献廷是位学者，他歌颂和亲：

六奇已出陈平计，五饵曾闻贾谊言。敢惜妾身归异国，汉家长策在和番。

陈平的六计中有美人计，“五饵”是汉文帝时的一个谋士贾谊给汉文帝出的一个主意：用五种诱饵来笼络匈奴，其中的一个诱饵就是和亲。意为陈平也好，贾谊也好，他们曾经都费尽了心机帮助皇帝考虑安边靖塞。“敢惜妾身归异国”，只有王昭君不惜身价到了异国；“汉家长策在和番”，就是最高明的决策是“和番”。

明代罗洪先是位诗人，他从另一个角度来看这个问题：

行人驻马莫惊嗟，处处溪流有落花。不待今朝悲远嫁，长门风雨即天涯。

他的意思是说，行人走在昭君的家乡（湖北秭归三峡往北）不要驻马叹息。“处处溪流有落花”这句话是形容，“落花”就是悲剧的命运，哪个地方都有悲剧的事情；王

昭君出塞到异国是一种悲剧，可是住在冷宫里和远走天涯有什么区别？即便住在汉宫的长门里面，也同样和皇帝近在咫尺却远在天涯，和昭君千里“和番”没有什么区别。

我感觉写得最突出最好的诗是王安石的《明妃曲》，《明妃曲》写了两首，这里只讲一首：

明妃初出汉宫时，泪湿春风鬓脚垂。低回顾影无颜色，尚得君王不自持。归来却怪丹青手，入眼平生未曾有。意态由来画不成，当时枉杀毛延寿。一去心知更不归，可怜着尽汉宫衣。寄声欲问塞南事，只有年年鸿雁飞。家人万里传消息，好在毡城莫相忆。君不见咫尺长门闭阿娇，人生失意无南北。

前四句说王昭君第一次离开皇宫时泪流满面，就是在这样没有美色可以显露的情况下，尚且能够使得君王不能自持。接下来的四句前两句是说汉元帝错怪罪了画工。枉杀毛延寿，昭君那种美色，那种意态是画不出来的。“一去心知更不归，可怜着尽汉宫衣”，时间太长了，带去的汉宫衣都已经穿完了。“家人万里传消息，好在毡城莫相忆”。突然接到长安来人带来的消息，“毡城”就是北方，意为好好在匈奴住着，不要想念老家。为什么不要想念老家呢？关键在下面这两句话“君不见咫尺长门闭阿娇，人生失意无南北”，意为你远嫁固然悲哀，但长门宫就在咫尺之间，阿娇已被打入冷宫，和你远嫁北国有什么区别呢？人生得意也好，失意也罢，是不分地域的。唐代诗人也有类似这样的话：“宫中多少如花女，不嫁单于君不知”，这也是“人生失意无南北”的一种证据。

《明妃曲》第二首也像这样长，其中有这样两句：“汉恩自浅胡自深，人生乐在相知心”。汉朝皇帝对你的恩是很浅的或者说没有恩，但嫁给匈奴以后人家对你非常好，只要知心，不管什么汉人、胡人，都应感到快乐。在这个问题上陈寅恪有一个理论，他说胡汉之分实质上是文化的区分，不是血缘的区分。这种文化包括服饰、饮食习惯等。这和王安石的观点是一样的，可以说是很深刻的。

说理诗中最典型的是“哲理诗”，本身就是讲哲理的，很好看。这首《画眉鸟》是宋代欧阳修的一首诗：

百啭千声随意移，山花红紫树高低。始知锁向金笼听，不及林间自在啼。

意思是说画眉鸟在山林间随意飞翔，鸣声宛转，悦耳动听。“山花红紫树高低”，衬托那种放松的心情，那种自由的心态。可是当它被锁在精美、华贵的笼子里以后，再来听它鸣叫，就无论如何也赶不上自在飞翔时那样动听。这其中的哲理是，安定的生活是靠出卖自由的代价取得的。

《放歌行》是黄庭坚的一首诗，黄庭坚是宋代大诗人，与苏东坡齐名，也是大书法家，诗中写到：

当年不嫁惜娉婷，抹白施朱作后生。说与旁人须早计，随宜梳洗莫倾城。

这是讲诗人自己，却写一个大龄妇女，当年珍惜自己的年华美貌，不肯嫁人，现在整天梳洗打扮，想保住自己的青春美貌。劝别人早做打算，不要一定追求那倾国倾城。实际上是比喻自己怀才不遇的痛苦身世，说自己过去太矜持了，不肯随时巴结、迁就，对自己提出很高的标准，结果最后弄得高不成低不就，现在后悔当初不如随便谋一个差事，何必这么落魄终身。这是讲人生感悟的。

下面是白居易的一首诗《醉中对红叶》：

临风杪秋树，对酒长年人。醉貌如霜叶，虽红不是春。

“杪”意为树梢，实际上是个倒装的句子：“晚秋树临风”，下一句应是“长年人对酒”。这两句是铺垫，最主要在下面两句：人老了像霜打得一样，虽然脸也红，却是喝醉了的红，不是真正的春天。

杨万里在灵鹫禅寺住下，听到山溪日夜地流，就写下了《宿灵鹫禅寺》：

初疑夜雨忽朝晴，乃是山泉终夜鸣。流到前溪无半语，在山做得许多声。

意思是：开始我认为夜间下大雨，突然早晨晴了，等我到了外面一看，原来是山泉在轰隆隆地响。走到前面宽阔了，遇到平地就没有声了，平静地流了。这是讽刺做官的：当初在你隐居或没有走上领导岗位的时候，一天批评这批评那，发表许多高论，等做官了，走上领导岗位后，也没有真正的建树。这是讽刺一些人没做官的时候高谈阔论，慷慨激昂，等到有了社会地位却尸位素餐，话也不敢说了，怕遭嫉什么的，如同泉到前溪，寂然无声。

杨万里还有一首诗《过松源晨炊漆公店》：

莫言下岭便无难，赚得行人错喜欢。正入万山圈子里，一山放出一山拦。

诗写得非常好：不要说下了这个岭以后再没有不好走的道了，实际你被欺骗了，空欢喜一场，像走盘山道一样一圈又一圈，不断往山里走。这实际是讲人生的，人生就是这样。这首诗被人在遇到困难、遭遇矛盾时引证。

《过分水岭》是宋代诗人黄公度写的：

呜咽流泉万仞峰，断肠从此各西东。谁知不作多时别，依旧相逢沧海中。

这首诗说人生就像分水岭，不管走到哪里，最后都得流到海里，流到海里以后又相逢。

《蛩》是宋代大诗人范成大的诗：

壁下秋虫语，一蛩鸣独雄。自然遭辑捕，窘来入雕笼。

一群秋虫在嗡嗡叫，唯独一只蛩（指蟋蟀、蝈蝈等秋天里鸣叫的虫子）叫唤得特别厉害，抓虫子的人寻着叫唤的地方，一下子就抓到了，然后进了笼子。非常形象生动地形容那些自鸣得意、趾高气扬、叫得非常凶而最后遭难的小人。“出头的椽子先烂”，就是这么一个意思。

还有一首题画诗，清代画家边寿民画了一幅题为《孤雁低飞》的画，本来雁子飞得很高，他画得却很低，在“低”字上做文章。又担心别人看不懂他的画，故题了一首诗：

孤飞随意向天涯，却旁江湖觅浅沙。恐有渔舟邻近岸，几回不敢宿芦花。

本来大雁应该是飞向天涯，但这只孤雁却在江湖上低低地飞——“觅浅沙”。为什么要低飞呢？正在寻找地方。为什么不落呢？“恐有渔舟邻近岸，几回不敢宿芦花”。作者生活在乾隆时代，正是文字狱最剧烈的时期，在这种情况下谁肯轻易落笔呢？所以他用写景写雁来写人事。文网高张，话说得非常隐讳，但知道情况的人一看就知道。这幅画现存无锡市文物店，非常有名。

下面是我写的诗。我九一年游朝鲜金刚山的仙女泉，仙女泉在金刚山的半山腰，游人特别多，传说饮此泉水的人可返老还童。我当时戏占一律，有点开玩笑：“健步攀岩尽妙龄，羞将华发对山青。蓬壶岁月谁亲历？尘世烟波我惯经。胜地传奇终有意，神泉祛老恐无灵。仙姬怕管人间事，迷雾空濛匿影形。”还有我受邀到丹东宽甸天华山风景区，每一景我都写了一首诗，共十首，曾在《辽宁日报》上发表过，我今天讲两首，多少有一些哲理。《连理松》：“岂似人间离恨重，朝欢夕散各西东。终生不解天涯别，连理枝头爱意浓。”说我们人间离恨重重，早晨还在一起欢聚，晚上就各走东西，哪比得上这连理松，终生也不懂得“天涯别”。这是一种寄寓性的诗。

还有一首《回头溪》。那溪水挺怪，本来是往南流，流着流着又往北，这也是一景：“清泉汨汨出岩间，跳荡奔腾去不还，待得投身浊浪里，方知回首恋青山。”人往前闯，待闯得一脑袋包，好像河跑到了浊浪里，污染得非常厉害，这时候才想起“在山泉水清，出山泉水浊”，这时候你要在山上待着多么好啊！

《题本溪水洞》也是我写的。在座的各位可能都去过本溪水洞：“流水声中展画屏，一舟容与往来轻。天生怪诞嵌奇状，我作平和坦荡行。”船在水洞里走，非常自由自在，尽管在洞里坦坦荡荡、平平地和地走。讲一种心态，仕路再艰险，人情再复杂，我都平静地对待。表面上讲船在里走，实际上讲一个人对待矛盾、冲突的一种态度。“拊掌倾谈一笑中，沧桑不尽古今情。石林钟乳八千岁，洞口桃花一霎红。”我去的时

候正值三月份，水洞旁一株桃花正红，但几天就凋谢了。水洞里的石林钟乳可不只八千岁，有一亿多年，说“八千岁”只是为了押韵。长久的东西一点风采没有，桃花虽然鲜艳，但很短的时间就谢了。“本地风光原秀美，出山泉水也澄清。云迷洞府空今古，绝胜他乡万里行。”现在我们到桂林、杭州等风景名胜去看，实际上这里比“他乡万里”还要好。“出山泉水也澄清”是一个典故，这叫暗用典。杜甫的诗“在山泉水清，出山泉水浊”，这是比喻一个人在没有当官的时候很清廉，因为他没有条件；当了官有权势了，就开始耍弄手腕了，也是很污浊。

以上是第二部分。如果把前两部分比作一桌子菜肴的话，那么第三部分就陪着大家到后厨看一看厨师怎么配料、用火、怎么烧菜。

三、创作规律

一、要有真情实感，要表现出创作的个性

“诗言志”是中国诗论的开山纲领。西晋有个诗人叫陆机，主张“诗缘情”。过去有人把“诗言志”和“诗缘情”两个观点对立起来，“言志”是诉说自己的打算、想法，说理的东西多了一点；“缘情”是讲的情和理的关系。实际上“言志”也好，抒情也好，核心的东西都是要发于本性，“本乎性情”，在这一点上来说是一致的。像清人说的“自把新诗写性情”，还有“提笔先须问性情”，还有“天性多情句自工”，性情就是本性，真实的东西，真实的情感。这就规定了艺术作品一定要有真情实感，不能是虚假的。

我讲一件真事：上世纪八十年代新风霞到营口，因为刚解放，身体不好，已经残疾了。当时我在营口工作，负责接待新风霞。她有一位朋友姓黄，是一位退休局级干部。这位局长拿出几张照片，是六十年代初新风霞到营口演评剧时留下的剧照。新风霞所有的照片在文化大革命时期被抄没了，所以她最漂亮时期的照片一张也没有，而黄局长给她照的照片是她最美时期的照片，都是黑白的，非常好。新风霞当时很激动，如获至宝，看着看着流下了眼泪。我就在其照片后面题了一首诗《为友人题三十年前旧照》：“卅年回首感千重，旧梦如烟一笑空。且莫伤怀悲老大，青春犹在画图中。”表达了一种真实的感情。

乾隆时的一位大诗人袁枚在《随园诗话》中有一段话，说不同身份的人，说话作诗都不一样，“凡作诗者，各有身分，亦有心胸。毕秋帆中丞家漪香夫人有《青门柳枝词》云：‘留得六宫眉黛好，高楼付与晓妆人’，是闺阁语。中丞和云：‘莫向离亭争

折取，浓云留复往来人’，是大臣语。严冬友侍读和云：‘五里东风三里雪，一齐排立等离人’，是词客语。”袁枚说其夫人写的两句是“闺阁语”，是因为从夫人打扮来讲，把女性的妩媚、爱俏这种性格写出来，讲的是闺阁中女人的妆扮；“大臣语”意为他有一种气度，仁厚大度，关心民谟；“词客语”主要是讲他多愁善感、情感丰富，讲他的个性。同样是围绕柳树来做文章，可女性是从怎样美俏这个角度讲；大臣讲不要随便折枝，还要考虑周围的人，大家还要受到它的庇护；词客从多愁善感的角度讲。袁枚讲要切合各自的身份，要有各自的个性。

这里强调独创性。你创作的，有你自己的特点，表现的是诗人独自具有的思想、阅历、情感和生活积累，不能和别人的重复。还是袁枚，他讲一句话：“诗宜自出机杼，不可寄人篱下。譬作大官之家奴，不如作小邑之簿尉。”意思是说给大官宰相做家奴，还不如在小县城里当县尉，就是“宁做鸡头，不做牛尾”。

二、要有才情、才气、才学

诗才是很重要的。不是说有了真情和个性，就能写出好诗来，还必须有诗才。所谓“诗才”内容非常丰富。浪漫主义作家福斯特概括诗的才情为四句话：强烈地感受，敏锐地观察，新颖地构思、准确地组合。

这里有一个才和学的关系问题，刘勰《文心雕龙》说“才为盟主，学为辅佐”，意思是说对于写诗，才是主要的，学问是次要的，是辅佐，总的来看强调才。也有人说人才分三种类型：一种是再现型，一种是发现型，第三种是创造型，一个比一个高一层，诗人无疑是创造型的。也有人说：才华、才学、努力、机遇等是相加关系，如果都具备，自然就是最高的了。但有人强调“天才”，说其它因素是相加关系，唯独“才学”与其它因素是相乘关系，如果天才一点没有，其它的就什么也没有，强调天才的重要，袁枚就是这个观点，认为做诗是靠天才。我个人认为不能否定天才的作用，但也不能过分夸大。

光有才华没有学问也不行。学问起个什么作用呢？有一种主张认为学问是一种后盾，有学问，写出来的东西就有一种气。宋代人萧德藻说：“诗不读书不可为，然以书为诗不可也。老杜云：‘读书破万卷，下笔如有神’。读书而至破万卷，则抑扬上下，何施不可？非谓以万卷之书为诗也。”袁枚也讲古今人所以强调读万卷书，乃欲助其神气，而不是以书来代替灵性。这是一种观点。古代的大诗人，如李白、杜甫等都是非常有学问的，只不过有些诗人的学问你看不出来。等看出诗里的学问大了，这个诗往往读起来佶屈聱牙。清代诗人赵翼的诗大家比较熟悉，像“江山代有才人出，各领风骚数百年”、“短人看戏何曾见，都是随人说短长”，这都是一种气概、气势。孟子就讲“吾

善养吾浩然之气”，气，有时包括个人的生活阅历、生活环境，后天的培养提高，客观的磨练。所以赵翼讲要有一种“豪健之气”，要有一种真美，刚正的人格力量，他有一句诗：“由来艺事妙，正以人品传。设令有市心，画已不值钱。”他说诗好，更重要是人品好，如果是个画家，如果有功利的观念，“画已不值钱”了。应该说他这是对袁枚“才气”主张的一种补充，这样来看这个问题就比较全面。

三、胸襟、眼界、见识

毛主席的诗气派、博大精深，与毛主席本身的胸襟、气魄有关。

下面看一下杜牧和王安石的诗，同是题乌江亭（乌江亭是项羽自刎的地方），唐人杜牧有一首诗：

胜败兵家不可期，包羞忍辱是男儿。江东子弟多豪俊，卷土重来未可知。

就是说你自杀有点失策，应该“包羞忍辱”，失败是兵家常事，不要因为失败了就自杀，说不定你回到江东以后，还能卷土重来。这是杜牧的主张。王安石的首诗是这样的：

百战疲劳壮士哀，中原一败势难回。江东子弟今虽在，肯为君王卷土来？

两人完全针锋相对。经过楚汉之战，壮士百战疲劳，中原一战（垓下一战）后大势已去，江东子弟不会再跟你来了。事实证明王安石的看法是对的。项羽再回老家，也不可能将形势逆转过来，有点历史常识的人都知道。这里就反映了一个见解。因为杜牧是个书生，王安石是政治家。

咱们看一副对联，韩信的祠里（在江苏淮阴）有一副对联：“生死一知己，恩仇两妇人”，

非常妙。“生死一知己”，指萧何说的。萧何在韩信遭难的时候，最先将他举荐给汉高祖，而且萧何说必须用他做大将，不是一般的将领，所以就有“登坛拜将”。可是后来韩信的死，也是萧何出的主意，叫“伪游云梦”，要除掉韩信。“恩仇两妇人”，“恩人”是“漂母”。在韩信最艰难的时候，正在钓鱼，被一洗衣妇——漂母看到了，漂母就把自己的饭给韩信吃，韩信说如果有一天我得势，一定要重金报答你。漂母鼓励他要有志气，有出息。这一番话促使韩信出去闯荡江湖。韩信得势后回来找到漂母，给予千金的重报。“仇人”就是吕后，真正杀韩信的是吕后。只十个字，就把一部韩信传完全概括进去了。

同样写《漂母祠》还有一个蒋士铨：

淮阴生平一知己，相国鄴侯而已矣。用之则必尽其才，防之则必致其死。何物老姬偏深沉，能于未遇相赏深。……独悲淮阴奇才古无偶，始终不脱妇女手。时来漂母怜钓鱼，远去娥姁解烹狗。

还是那十个字“生死一知己，恩仇两妇人”。哀叹说韩信没有真正的朋友、真正的知己，萧何看来是他真正的知己，可是最后把他出卖了；漂母倒是个知己，可她无权无势，所以“独悲淮阴奇才古无偶”。所以读诗要读它的历史眼光，读它的见解，能增长许多知识才干。

下面是我写的一首诗《登辽宁彩电塔》：“纵目苍空一豁然，摩天塔上瞰辽天。情怀小异《登楼赋》，襟抱遥同《胆剑篇》；球籍激人争上驷，宏猷励己拚中年。凭高易感风云会，澎湃心潮意万千。”这是“述志诗”，我觉得也还有气魄。我这首诗是一个引子，最主要是想引出杜甫的《登高》。这是杜甫的代表作：

风急天高猿啸哀，渚清沙白鸟飞回。无边落木萧萧下，不尽长江滚滚来。万里悲秋常作客，百年多病独登台。艰难苦恨繁霜鬓，潦倒新停浊酒杯。

这首诗气势非常好。我们称杜甫为诗圣，称杜诗叫诗史。我们往往特别重视他的“三吏”、“三别”，它们是杜甫关心社会民生最有代表性的作品，我们长期关心的是这些诗。事实上杜甫的诗还有一大部分属于那种更深刻地现实关怀，还有终极关怀，看得更远大。写怀抱，写他个人的抱负这类的东西我们有时候忽略了。我觉得杜甫的《登高》、《秋兴八首》，还有《咏怀古迹》五首，这些诗非常深沉，和“三吏”、“三别”反映的当时民间疾苦的东西有点不同，这类诗是反映他个人的苦闷、个人的抱负，也同样应该引起我们足够的重视。

在这方面，最有代表性的是初唐陈子昂的诗，非常有名的《登幽州台歌》：

前不见古人，后不见来者。念天地之悠悠，独怆然而涕下。

这首诗纵观天地，俯仰古今，远远超越了诗人个人的价值，表达了古往今来无量数人在宇宙时空面前的生命共振，从而使它在人类生活中获得了永恒的美学价值。清代诗人黄周星评价这首诗说：“胸中自有千古，眼底更无一人。古今诗人多矣，从未有道及此者。”屈原有相类似的东西。后来有《春江花月夜》等，但他们不是单讲“时”，就是单讲“空”，而陈子昂既讲时间又讲空间，“念天地之悠悠，独怆然而涕下”，这确实是一种深沉的感慨。诗的前两句贯穿了过去、现在和未来，在时间的长河里追索着历史、未来的纵深感；第三句是在绵长的时间基础上，架构了一座通向渺远空间的意象的桥梁，从而把动态的先后延续的时间和静态的上下左右空间连接在一起。它使人想起了杜甫类似的两句诗：“乾坤万里眼，时序百年心”。诗人在艺术构思时，把苍茫、辽阔

的身外时空世界和深邃渺远的心理时空世界，在更高的艺术层面上协调起来，对宇宙、人生、自然、历史、短暂与永恒、有限与无限、有常与无常、存在与虚无，进行探索与叩问，这样，就把对现实时空的深切体验，转换为对心理时空的奇妙想象，从而创造出诗歌中的艺术时空，在今古茫茫，天地悠悠的时空慨叹中，从心灵深处迸发出高亢、悲壮而又余韵凄然的痛苦呐喊。

四、诗要有情趣，有生趣，有意思

诗意有两种：一种叫有意义，一种叫有意思。我讲的第二大部分叫有意义、有哲理，这里是说要有意思，读起来要有韵味，有幽默，有风趣，使人看了会发出会心的微笑，不能味同嚼蜡，枯燥生涩，面目可憎。

风趣是和性灵紧密联系在一起，和健康、闲适、平和的心态也直接相关。一个人心如死灰，形同槁木，没有丝毫灵气，是没有办法写出富有情趣的诗的；有些人整天处在浮躁之中，陷身于红尘万丈，利欲薰心，锱铢必较，心理素质不佳，也是不可能充满情趣的。

清代的许多诗人是性灵派，诗写得非常有意思，如袁枚的《遣兴》：

爱好由来下笔难，一诗千改始心安。阿婆还是初笄女，头未梳成不许看。

下面是乾隆时诗人张船山的《选期已近口占自嘲》，“口占”就是随口说出来的，当场即兴：“选期”就是科举考试的时间：

一官宛转廿年迟，幻影魔人自不知。老女梦中三改嫁，迷离又到上头时。

我写的《苦读》七绝：“学海深探为得珠，清宵苦读一灯孤。书中果有颜如玉，戏问山妻妒也无？”《题杜鹃花节》是一首口占，到丹东正好赶上杜鹃花节，当场让我题辞，一点准备没有，我想了想写了四句：“北地春心托杜鹃，诗情画境两增妍。十年始与花期会，珍重江城一日缘。”还有一首《棒棰岛遣怀》，是我在棒棰岛住的时候，宾馆的人让我题辞：“高楼纵目兴偏豪，滚滚沧溟接素霄。欲架飞舟凌碧落，银河渤澥可通潮？”一九八九年我做宣传部长，一次上长春开东三省的宣传部长会。当时是八月初，天气非常热，晚上下了一场大雨，凉快了许多，大家都很高兴，举行舞会。东道主盛情邀请我跳舞，我坚辞不得，当场写了这首《舞会口占》诗，算是答复，也是应付：

“晚雨生凉祛暑天，未谙歌舞愧华筵。非关左旧轻时尚，为恋诗书断雅缘。盛会岂堪人寂寞，良朋空羨影翩跹。呈诗聊作三生约，重聚春城再比肩。”

诗就说这么多。最后说两句：这些诗都是比较通俗的，由于是急就章，所以意义也不怎么深邃，但是一般来讲都有些情趣，可以使人会心一笑。我一向认为，诗应该能够琅琅上口，具有一种声韵美，不能堆砌。有的人写诗喜欢用僻典，结果注释连篇，甚至比诗都长，我认为这是一种低能。有本事写到诗里头去，暗用典是最好的。诗，应该是读起来让人有一种快感，不能像啃哲学著作那样，那就没有诗的美了。今天就讲这些。

王充闾，辽宁省作家协会主席，二〇〇二年九月二十九日在大连图书馆白云书院演讲。薛莲整理，陈渊斐、林波校订。

《杨家将》故事的演变

木田知生

今天主要讲《杨家将》的故事演变过程。

《杨家将》中的杨业是个历史人物，原名叫杨重贵，陕西人，父亲杨信（或叫杨弘信）在五代后汉刘崇建立北汉时，杨业，长期驻扎于现在的山西代县，屡有军功，号称“无敌”，《宋史·杨业列传》里有记载：“累迁至建雄军节度使，屡立战功，所向克捷，国人号为无敌”。这是《宋史》记载，比较可信。宋朝当年在南方，消灭几个国家，统一南方之后，宋朝的第二代皇帝太宗太平兴国四年，北汉这个小国被消灭，太原沦陷之际，杨业随着北汉国主投降于宋，这以后就是宋朝的杨继业了。太宗对他的评价很高，所以就命他将刘继业改为杨业，史料记载杨业或杨继业，略有不同，所以小说中也不统一，后来在雁门关大破辽军，就被任命为云州（山西大同）观察使，可能是因为这种军功，受到了同事的嫉妒，前后的历史情况在宋朝的编年史料里有记载，这个史料叫《续资治通鉴长编》，是南宋李涛按照司马光的《资治通鉴》接着编写的。这个材料非常详细，所有记载都写在里面，原来有一千零六十卷，后来因为没有全部印过，就慢慢地流散，到了明朝初年，民间已经找不到了，只有在《永乐大典》里有所收集。清朝中年乾隆皇帝编《四库全书》时，才发现《永乐大典》里有很重要的长编史料，因此编辑《四库全书》的官员把《永乐大典》里的收集编辑起来，这就是现在通行的《续资治通鉴长编》，一共有五百二十卷。现在已经找到宋代的刻本，不是全部，大概有原来五分之一，是宋朝刻印之后公开出版的。这个本子现存于辽宁省图书馆，前几年影印出版过，有关杨业的材料，见《续资治通鉴长编》卷二十七，太宗雍熙三年八月。我这次来大连图书馆，看了一下大连图书馆古籍部藏的《长编》的抄本，是清朝时期的抄本，抄的字相当漂亮，不过很遗憾的是缺卷二十七这部分。所以我这次只是利用影印出版的东西，这个内容比较长，但不得不念，因为最原始，最关键部分都在里面：“八月（就是太雍熙三年八月，其实杨业去世应该是七月份，这个可以看《辽史》记载），初，徙云、朔、寰、应四州民，诏潘靖（就是很有名的杨业的敌手潘人美，原名叫潘美）、杨业等以所部兵护送之。潘美即与王侁（也是个将军）领麾下兵阵于陈家谷口（陈家谷就在今天的山西朔县南部，现在这个地名保留下来了），自寅至己，侁使人登托逻台望之，以为虏败走（虏就是当年的一个少数民族）。侁欲争其功，即领兵离谷

口，潘美不能制，乃缘灰河西南行二十里，俄闻业败，即麾兵却走。杨业力战，自日中至暮，果至谷口（就是陈家谷口），望见无人，即拊膺大恸，再率帐下士力战，身被数十创，士卒殆尽，杨业犹手刃数十百人，马重伤不能进，遂为虏所擒，其子杨延玉与岳州刺史玉贵俱死焉。杨业即被擒，困太息曰：‘上遇我厚，期捍边破贼以报，而反为奸臣所嫉，逼令赴死，致王师败绩，何面目求活于虏中。’乃不食三日而死。业不知书，忠烈武勇，有智谋。练习功战，与士卒同甘苦。代北苦寒，人多服毡，业但挟纩，露坐治军事，旁不设火，侍者殆僵仆，而杨业怡然无寒色。为政简易，吏民爱之。御下有恩，故士年乐为之用。其败也，麾下尚有百余。业谓曰：‘汝等各有父母妻子，与我俱死亡益也，倘鸟兽散，尚可还报天子者。众皆感泣，不肯去，遂俱死，无一人生还。上（太宗）闻业死，甚痛惜。辛亥，诏削美三任（潘美地位下降三等），王侁除名，配金州，张文裕配登州。赠杨业太尉。大同节度使，赐其家布帛千疋，粟千硕，录其子供奉官延朗等五人及王贵子二人（给他们官位）。’”

刚才我介绍的是南宋初年的编年史的史料，同一个故事在《辽史》也有记载，不过内容略有不同，比较具体，我念一下：《辽史》卷十一《圣宗本纪》统和四年秋七月丙子：“宋将杨继业初以骁勇自负，号杨无敌，北据云、朔数州……遇（耶律）斜轸，伏四起，中流矢，坠马被擒。疮发不食，三日死。遂函其首以献。诏详稳辖麦室传其首于越休哥，以示诸军，仍以朔州之捷宣谕南京、平州将吏。自是宋守云。应诸州者，闻继业死，皆弃城遁。”《辽史》卷八三《耶律斜轸传》也有记载：“斜轸闻继业出兵，令萧挈凛伏兵于路。明旦，继业兵至，斜转拥众为战势。继业麾帜而前，斜轸佯退。伏兵发，斜轸进攻。继业败走，至狼牙村（即今山西北部代县附近），众军皆溃。继业为流矢所中，被擒。斜轸责曰：‘汝与我国角胜三十余年，今日何面目相见！’继业但称死罪而已。……既擒，三日死。”《辽史》还有一个重要的记载《耶律奚低传》：“时宋将杨继业败于朔州之南，匿深林中。奚低望袍影而射，继业坠马。先是，军令须生擒继业。奚低以故不能为功”

《辽史》记载比较详细，从中也可以看出宋军中矛盾，以潘美为首的一群将领不支持杨业，导致了他的战死。所以太宗要处罚他们。

《宋史》当中也有杨业儿子的记载，提到了延朗，后改名延昭，即杨六郎。还有一些人的姓名。

南宋遗民徐大焯在元代初年写了《烬余录》，其中有杨业儿子的姓名：长子渊平，次于延浦，三子延训，四子延环，五子延贵，六子延昭（即杨六郎），七子延彬（原叫延嗣）。这个材料可能不太可靠，因为它是元初的，据杨业死已经三百年了。比较可靠

的就是杨延朗这个名字，即杨六郎，他本名延朗，因犯圣祖名，改为延昭。《东都事略》等都有记载。杨延昭的儿子情况《宋史》中也有记载，他的三个儿子分别叫传永、德政、文广。其中《宋史》中还有杨文广的略传。

今天主要讲杨业去世之后，他的故事的改变过程。我认为这个故事当中最主要的问题就是“民族问题”与“忠诚问题”，即“民族矛盾”与“爱国主义”。具体情况如下：杨业去世之前在北汉国当将军时已经有爱国活动，《长编》卷十太祖开宝二年六月有记载：“时契丹遣其将南大王来援，屯于太原城下，刘继业（即杨业）言于北汉主曰：‘契丹贪利弃信，他日必破吾国。今救兵骄而无备，愿袭取之，获马数万，因籍河东之地以归中国（即宋朝），使晋人免于塗炭，陛下长享贵宠，不亦可乎？’北汉主不从。”《续资治通鉴长编》卷二七雍熙三年八月的记载是这样（此时杨业已经投降，当了宋朝的将军，正面临契丹国的袭击）：“上不杀，宠以连帅，授之兵柄……将立尺寸功以报国恩。今诸君责业以避敌，业当先死于虏。”

这两个史料都说明杨业有强烈的忠诚思想，爱国精神比较浓厚，他死后，杨家将的故事就开始流传。这个史料记载不多，但有几个有名的官吏评价，第一个就是包拯，即包公，是宋朝中期人物，我曾写过包拯的论文，并到过他的坟墓所在地，即现在的安徽合肥东郊，《包孝肃公奏议》卷九中曾说：“臣近者累曾上言，以河北沿边将帅未甚得人，特乞精选，其代州尤不可授。缘代州与云、应等州相去至近，路又坦平，古今最是难控扼之所。太宗朝以骁将杨业守之，业没，继以给事中张齐贤守之，其慎重用人如此。”包拯可能是对杨业很感兴趣，多次提到他，在《天章阁对策》（《包孝肃公奏议》卷一）中有：“先朝以骁将杨业守代州，创筑城垒，于今赖之。”

王安石对杨业的评价写在现行本《长编》卷二三七神宗熙宁五年八月条（此时已经是王安石的变法第三年了）：“上论太宗时用兵……不如太祖。王安石曰：‘太祖知将帅情状，故能得其心力。……杨业亦为奸人所陷，不得其死，将帅尽力者乃如此，则谁肯为朝廷尽力。’可能是王安石的变法受到了很强烈的批判和抗议，所以他的心情相似于当年的杨业，他就很同情杨业。这也是北宋中期有代表性的评价。

杨业的后代也很受人尊敬，有几个史料证明。杨六郎当年在保州一带当过知州，我在大连图书馆看到过一个很重要的史料，明末编的《舆图备考》卷三有保定府的记载，保定府有个名宦记载中提到杨延昭，可以证明他北宋中期在保定府做过知州，当年有个名号叫“铁遂城”，在北宋的一些笔记中有记载。

另外，在北宋有名的文学家欧阳修《供备库副使杨君墓志铭》提到杨业及其后裔：“杨业，杨延昭父子皆为名将，其智号称无敌。至今天下之士，至于里儿野竖，皆能道之。”

另外，杨业的族孙杨畋的资料也写在司马光的《涑水纪闻》和苏辙、王安石的文章中。可见，杨家将的故事在北宋中期已经产生，人们对杨家将都很尊敬、同情。

值得注意的是，不仅是当年的宋朝人对杨家将表示同情，还有辽国人也很尊敬他们，在辽国境内早已存在杨业祠堂，有三份史料可以证明：在仁宗至和二年，刘敞以契丹生辰使的身份出使人辽，路过辽境古北口（今北京密云水库东北），发现了杨业祠堂，即做了一首诗《杨无敌庙》。还有两人也提到杨业祠堂，一个是苏颂，作为辽主生辰国信使路过“杨无敌庙”，诗里是这样说：“威信仇方名不灭，至今奚虏奉遗祠。”收入最近出版的《全宋诗》。可见辽国人也比较尊敬杨业这个人。

还有一个是苏辙在一〇八九年作为外交使节路过古北口时做了一首七律诗叫《过杨无敌庙》，提到杨业的忠烈故事：“行祠寂寞寄关门，野草犹知避血痕。一败可怜非战罪，太刚嗟独畏人言。驰驱本为中原用，尝享能令异域尊。我欲比君周子隐，诛彤聊足慰忠魂。”最后部分就是引用西晋时期的历史故事，有关史料还有清代厉鹗的《辽史拾遗》。另外，杨业及杨家将历史上并没有在古北口做战过，他一直在山西北部活动。就是因为辽国人很尊敬杨业，所以很早就建立了杨业祠堂。

有关“杨无敌庙”资料，聂崇歧先生，标点《资治通鉴》最努力的老先生，曾写过一篇《麟州杨氏遗闻六记》。清厉鹗《辽史拾遗》里是这样说的：“鹗案，古北口杨无敌庙，顾氏以为误考。刘敞、苏辙二诗在奉使时作，则祠创自辽日可知。无敌忠义，感动敌境，又何论古北口之非陈家谷也。”顾炎武的意见，见于他的《昌平山水记》：“城北门外有宋杨业祠。业以雍熙中为云州观察使。契丹陷环州，遇于雁北陈家古口，力战不支被擒，不食三日死，忠矣。然雁门之北口非古北口也，祠于斯者，误也。”其实，是他搞错了。大连有个罗继祖老先生在《枫窗脞语》中谈到杨业、吴玠庙墓在敌境。

现在这个“杨无敌庙”（现名“杨令公庙”）还在，有关材料写在《北京名胜古迹辞典》中，邓拓先生也提到过古北口的杨业庙的情况。

当年，杨业等宋将主要活动在朔州、代州一带，其中，离雁门关不远的代县城东约二十公里的鹿蹄涧村残有“杨家祠堂”，据说是杨家十七世孙，在元至元十六年创建。清代重修，里面多是明代遗物，其中杨业夫妻塑像，可能是明清时代所作的遗物。有关材料在文化部编的《中国名胜辞典》和山西的古建筑杂志中能查到。

另外，我在大连图书馆古籍部看到一本明代后期编的地理总志叫《一握空宇》，类似于现在的地理百科全书，有雁门关的记载，其中有元人作的诗提到杨六郎。宋代类书《锦绣万花谷》中有杨家将故事：“杨旼，字杨昭（有误），真宗时，为防御使，屡有边功，天下称为杨无敌。夷虏皆画其像而事之，云可以御鬼疾。”这个史料，中国学界的老前辈余嘉锡先生已经考证过。类似的类书还有《古今合璧事类》、《新编古今事文类聚》，也提到“边夷画像”。

另外，宋代罗烨的《新编醉翁谈录》中《小说开辟》“朴刀”条有“杨令公”，“杆棒”条有“五郎为僧”。“五郎为僧”即杨业的第五子延贵，明代通俗小说中作延德，由于杨家将故事与佛教圣地五台山有一定的关联，所以在五台山一带，有关杨家将故事的遗物和民间传说很多。

宋代话本《清平山堂话本》中也有“杨令公”的材料。这说明宋代时杨家将的故事已经开始流传。元代时期有两种戏剧比较有名。一是《谢金吾诈拆清风府》杂剧，出现北宋真宗时代的开封府、杨业之妻佘太君、“清风无宁楼”等。主要是讲杨景（杨六郎）镇守瓦桥等三关。瓦桥不在山西，而在现在的河北，已与宋代的史实出现差距，演变已经开始，所以这个故事我们不能把它作为史料。说杨景属下的焦赞杀了谢金吾一家十七口，故事比较荒唐。但我以为此剧反映了北宋时期开封侵占官街的史实，史料里有记载。该事件对后来的杨家将故事小说和戏剧影响颇大。谢金吾确有其人，叫谢德权，是金吾街司，所以戏剧中称为谢金吾。

这个故事发生在开封，开封是北宋的国都，明代初年朱元璋想把开封国都，但有许多问题，后来明代一真把南京、北京作为国都，但明代周王府在开封，他的第二代周宪王朱有燬，是明初著名戏曲作家，所以开封被称为“戏剧之乡”，开封中心地区有个龙亭，是开封的象征，龙亭南面的水坑，就叫“杨家湖”，“潘家湖”是明末到清中期形成的，开封还有杨家的名胜，“天波杨府”和“清风无宁楼”是小说戏剧中常提到的。

元代的另一种杂剧《昊天塔孟良盗骨》，是杨六郎和他的属下良辽盗回杨业遗骨的故事，这不是史实。除《昊天塔》外，还有关汉卿《孟良盗骨》。昊天塔，据《永乐大典》中的《顺天府志》记载，是辽道宗清宁五年建造，距杨业去世已经有七十年了，所以杨六郎云昊天塔回遗骨的故事不可能存在。

有关杨家将的故事，在元陶宗仪的《南村辍耕录》卷二十五“诸杂院爨”中有“打王枢密爨”，这可能是讲宋代的宰相王钦若的故事，王钦若在明代通俗小说中被描写成了辽军密使使王钦或贺驴儿。与他同时代有个宰相寇准，这个人生卒年和王钦若差不多，人们都认为王钦若是个坏人、寇准是个好人，实际上这些都值得研究。

明代通俗小说分成两个系统，即《南北两宋志传》与《杨家府通俗演义》，先介绍一下《南北两宋志传》。此书明代嘉靖年间，福建建阳书坊书商熊大木撰，全书一百回，分《南宋志传》和《北宋志传》。《南宋志传》写的是五代后晋，后汉、后周的三代兴亡，实际上是

五代演义，并不是真正写南宋，单从书名看不出来。《北宋志传》就是杨家将的故事。《北宋志传》十卷五十回，有三种版本，最主要的就是明万历四十六年金闾叶昆池刊玉茗堂批吴本《新刻玉茗堂批吴绣像南北宋传》，后来清代根据这版本翻刻的很多，在古旧书店也能买到清代翻刻的版本。很高兴，大连图书馆藏有明万历玉茗堂的本子。但据我看好像是清初或清中期印的。

另有《杨家府通俗演义》八卷五十八则，是秦淮墨客（即纪振伦）校阅，明万历三十四年初版的，这两本书略有不同。《北宋志传》前四十五回和《杨家府通俗演义》前四十则内容大致相同，后面不同，具体题目是这样：《北宋志传》第四十六回：“达达国议举伐宋，杨宗保兵征西夏”，第四十七回：“束天神大战宋将，白圣将阵斩张达”，第四十八回：“杨宗保困陷金山，周夫人力主救兵”，第四十九回：“杜娘子大破妖党，马赛英火烧番营”，第五十回：“杨宗保平定西夏，十二妇得胜回朝”。《北宋志传》中，宋真宗朝，杨宗保（延昭之子）等和十二寡妇征西的故事比较突出，而《杨家府通俗演义》后十八则主要讲的是仁宗、神宗两朝，杨宗保之子文广，以及杨宗保之女文广之姐宣娘，杨文广第四子杨怀玉的故事。两本书内容有点不一样，但他们之前可能都有一个原型。有一个原成本，据此来加工成自己的小说。柳存仁先生曾说早有“祖本”存在，杭州徐朔方先生也说是“世代累积型集体创作”，不是个人创作，我认同这种说法。

明清时代，书商翻刻五十回本《北宋志传》的次数比《杨家府通俗演义》多，《杨家府通俗演义》的刊刻传播，清中期以后逐渐减少，一直到现在，在有关中国古典文学的网址和电子本上，只有《北宋志传》，尚未发现《杨家府通俗演义》版。

总结明代通俗小说特点，可见许多后添加的不符合史实的创作，如：杨业触“李陵碑”而死。杨四郎被捕，改名木易，娶辽国皇女，做了辽国驸马，杨五郎落发为五台山僧侣，杨六郎和孟良、焦赞大显身手，汉种离和吕洞宾等仙怪出现，佘太君、穆桂英、杨家十二寡妇征西等等，这都是文学创作。

下面谈一下清代以后的故事演变。明代通俗小说在清代多次翻印，所以我说如果运气好的话，也许可以在古旧书店找到清代的杨家将小说，还有清代戏剧比较流行，主要

的一个就是清宫大戏《昭代萧韶》，更流行的就是民间曲戏剧作品，有人统计过，现存有关杨家将剧目大约有五十余种。

各时代风尚多少影响了杨家将故事的内容，多次进行修改调换，京剧里更有了新的内容，尤其咸丰同治年间出现了许多有名的京剧，如《探母》、《穆桂英挂帅》等。

人民共和国建国以后，在杨家将戏剧中，杨家将妇女的故事《杨门女将》大放异彩。著名文学家冯其庸在二十世纪六十年代观看新版的《杨门女将》时曾说：“杨门女将的人物和情节之所以能感动人，就在于它贯穿着强烈的爱国主义思想。”

新版的京剧《杨门女将》系由范钧宏、吕瑞明二人据《百岁挂帅》等改编，由中国京剧院四团演出，我当年在北京上学的时候有幸看过，很感人，著名的戏曲研究家赵景深先生曾有评论，指出《杨门女将》故事来源于《北宋志传》最后三回和《杨家府通俗演义》最后两卷，认为“京剧《杨门女将》吸收了明清以来优良的艺术传统和动人的传说，再加上创造性的编排，大部分是范、吕的创作。”可见改编的幅度相当大。

现今《杨门女将》剧的核心人物是佘太君、穆桂英，但佘氏是否为山西名人佘德宸之女，史无明证。穆桂英也不见于宋代史籍，她们在《杨家府通俗演义》和《北宋志传》中不但不受重视，并且原不在“十二寡妇”之列。到了清嘉庆年间，随着民间戏曲的发展，情况有所转换。佘太君有了新名赛花，同时，杨家的烧火丫头杨排风也显露头角，因为人物造型比较成功，被认为是清代民间艺人的优秀创造。从此以后杨家将戏剧中的女性更加活跃，人们把她们作为巾帼英雄而大加称赞。

杨家“十二寡妇”征西的故事没有历史根据，北京的张政烺先生曾写过一篇《十二寡妇征西及其相关问题柳如是别传下册题记》（见《纪念陈寅恪先生诞辰百年学术论文集》），指出“十二寡妇征西的故事一定跟十二兽有关”，又说“十二寡妇西”一词流传了五百年，十二个人名是谁，许多人解释不清，看来永远也说不清。我非常同意他的观点。

杨家将戏剧曲艺和小说等艺术作品，经过六十年代的低潮，从七十年代后期到八十年代前期以后逐渐复兴，正好这时期我在北京念书看了很多京剧。比较著名的有《杨门女将》、《三岔口》等，另外还有评书、西河大鼓、电影等。我主要谈一下京剧《四郎探母》：该剧中杨四郎延辉的故事原型分别见于五十回本《北宋志传》第四十三回和八卷本《杨家府世代忠勇演义志传》第六回“六郎大破幽州城”，不过京剧《四郎探母》的情节和小说的故事情节不同。清代后期的有关剧目，除京剧外，秦腔、晋剧、汉剧等均有此剧目。一九五六年、一九六二年、一九七九年展开过三次讨论，因激烈争论投降主义、民族失节，停演多年，有些当代史家认为，京剧《四郎探母》的“异族联姻”是

“民族团结的象征”，我同意这个观点。无论如何，这出戏不仅是一个唱腔优美的传统剧目，更是历史的产物，我认为十分反映杨家将故事演变的复杂性。我认为历代杨家将故事的核心可以归纳成“爱国精神”和“民族矛盾”两条，现今，人们更倾向于“爱国”观点，这种情况直接反映在电视剧等影像作品中，这类作品比较易受时尚影响，为了合乎公共媒介表现需要，一些与“爱国精神”无关的表现，处处受限制，可见时代精神充分地体现在它们的演出情节和内容中。

总之，在整个杨家将故事的演变过程中，明代通俗小说它有相当重要的地位。杨业遭难的史实和杨家将故事的演变，表现出一千年来的人们爱国之情。同时，我们必须把史实和传说故事严格分开，分别研究。

下面我愿意回答各位的问题。

问：是什么原因导致明朝放弃在开封建都？

答：我曾写过一篇论文《金元年以后的开封城》，专门谈到开封城的情况，金代开封城遭到破坏比较严重，元代政府又不重视城市建市，所以到了明代开封已经变成了一个地方城市，不像北宋时期的首都规模了，而且有黄河洪水的威胁，所以就放弃了。

问：宋朝时期战事不断，并且宋朝总是处于劣势，原因是什么？

答：这个问题比较大。我只能简单谈一下：宋朝军事力量比较薄弱，并且指挥交流不灵，所以它总受周边的少数民的侵扰，但宋朝的文化特别发达，唐宋八大家中有六个人是北宋的，这点很了不起。

问：杨家将中哪些人物是历史上存在，哪些是演义出来的？

答：据我了解，杨业、杨延朗确实存在，佘太君不太可靠，穆桂英是杜撰出来的，特别是杨排风不存在。其它人物，如八大王确实存在，我考证过，罗继祖先生也考证过，但他和杨业的时代不同，可能他们之间没有故事当中说的这样那样的关系，好多人物都是后来慢慢加上的，人物历史上确实存在，但互无关联，所以要区分开历史和故事演义。

问：宋朝战争不断，虽有王安石变法，仍处内外交困，在这种情下，很难发展文化，而唐宋八大家中有六位是宋朝人，创造了灿烂的文化，您能不能解释一下，在宋朝这样一种情况下，为什么能发展这么灿烂的文化？

答：不太容易回答，这是个大问题，有很多原因，一是雕版印刷发明，有了文学作品，可以普及到很多地方，这就促进了文化发达。你说北宋战争比较多，我不这样认为，我认为北宋打仗不多，九六〇年建国，一一二六年灭亡，一百六十年的历史，当中

没有什么大仗。唐代有“安史之乱”，明清也有一些战争，而明比较安定，应该说国内学术研究有一定的安定的环境。

问：政治上处于弱势，没能力发展文化，为什么宋朝文化会辉煌？

答：我们日本和欧美国家宋史研究专家认为，宋朝是一个很重要的王朝，很多人认为中国近世和中世是完全不一样的，近世从北宋开始，政治、文化、哲学、艺术和唐代比，变化比较大，因此非常重视宋朝，是一个值得研究的王朝，有很多值得进一步研究的地方。

问：北宋出现杨家将，后来《水浒》出现的青面兽杨志自称是杨家将后代。我的问题是一个人的姓氏，对他个人是否有很大影响，您对寻根问祖有什么看法？

答：我没有资格回答你的问题，我们国家不重视家谱，贵国从早就重视，是一个很特殊的现实，如果有家谱，就很好拜读一下。但很多人认为，家谱不可靠。我有个姓包的朋友，他经常说我是包公的后裔，你得向我叩首。我说为什么，他说你研究包拯，你应该重视我、尊敬我。我去宁波天一阁看过包公后裔家谱，里面有香港包玉刚先生的信，这个当然可靠，可靠部分就是近一百几十年以来的事情。宋代以前的家谱，我手里没有资料，我完全没有资格回答你。包玉刚说他在宁波出生，是包公的后裔，有可能是真的。他在宁波建造一所大学。

木田知生，日本龙谷大学教授，二〇〇三年八月二十四日在大连图书馆白云书院演讲。于丹整理，范旭仑校订。

从《围城》到《破围》

——谈钱锺书的古今中外文化修养

钱定平

大连我从没有来过，这次，承蒙张本义馆长邀请我到大连图书馆白云书院来演讲，第一次踏上这方宝地，我无以为回赠，想送给白云书院一副对联，如下：

除却琅嬛，别有三界开白雾；
曾经沧海，何似一水在云中。

“琅嬛”传说是天上神仙的书房。我有一本散文集就叫《欧美琅嬛漫记》，也想把自己的书房当作“琅嬛”，过过神仙日子。“三界”是佛家语，即“欲界”、“色界”、“无色界”的总称。是我们不同人的不同生活或死后的大环境。大部分人生活在“欲界”，有无情六欲；到了“色界”，就高尚一点了，已经摆脱了“食色性也”，但是还是脱离不了物质；“无色界”就是四大皆空，这很困难，大概连渺渺太空也没有那么空灵。三界轮回，五行却是本原，金、木、水、火、土。“一水”，取朱熹夫子“问渠那得清如许，为有源头活水来”的意境。这又是“嵌字联”，把“白云”镶嵌其中。白云书院在白云山上，而白云山，却是地质构造中的女媧或者观音。为什么？因为她是非常古老的地质构造，而且，是地层在诗兴大发时候，掀起旋涡，构成美妙绝伦的莲花板块，而我们现在就在莲花座上演讲又听讲，这是多么奇妙而幸运的氛围！下联说，我游历过不少国家，在许多大学任教，也到过好多图书馆，“曾经沧海难为水”，却都不及在这白云书院与大家度过的时光。

钱锺书先生的伟大，他的博通古今中外，大家都知道的。我这里只谈我写的一本书，《破围》，谈我写这本书有趣的地方，谈钱先生有趣的地方，谈钱先生小辈、小生我钱定平这本书有趣的地方。

钱先生不必介绍，我想用八个大字，博古通今，博大精深。我在二十年前我在德国，与钱先生通过信。钟书先生的信照例是直写，巧柔婉丽的方块字和德文、英文等外文全是用毛笔写的，牡丹郁金，辉映成趣，确实可算尺牍文学的一大景观。另外，这也可能是先生极少数同搞数理的学生的通信了，概率很小，特点鲜明，弥足珍贵！钱先生信写得煞是好看，是用毛笔直写的，里面夹有法文、德文。我想世界上举行用毛笔写外

文比赛，钱先生非独占鳌头不可，因为世界上没有谁会用毛笔写这许多种外文。但是非常遗憾，不用说钱先生的《谈艺录》、《管锥编》像天书一样，对大多数中国人来说，只是一个闪光的题目，是瑰宝，是放在书架上陈列的永远不去动它的装饰品，只表示我有档次，如此而已。就说我吧，看起来就非常吃力。他的思想是天马行空，我在《破围》的序里就说，他是一个高度的知识调度员。这个名词是我自己发明的，我很得意。有知识的人只能说他是知识分子，没有人说他是知识调度员。这是钱氏首创的。世界上那么多知识，他都能引之即来，来之能战，战之能胜--他最终把你们读者说服了。这就很不容易。我还说钱先生调动了不同是能量，他调动了古代经典的能量，调动了外文的能量。英文的，法文的，德文的，还有西班牙文的、拉丁文的，这些不同语言、民族的能量都被他调动了，俯首帖耳地被他所用，他爱用在哪儿就用在哪儿。这非常不简单。知识调度员，能够使用全世界宇宙不同种能量，我觉得用这两句话形容已故的大师钱锺书先生非常确切。

不但如此，就是看他的小说，《围城》、《人·兽·鬼》都有困难的。因为一个中国天才引用了许多古、今、中、外的其他天才，这就造成了普通凡人读者阅读上的困难。我看《围城》这本书，可能比在座的百分之九十九点九的朋友都要早。北大数学系毕业后，在复旦读研究生。那时还没有改革开放，空气比较滞重，有不少禁书，其实，书虽禁而读不止，掩耳盗铃而已。一天，在当时种种禁书的集散地——教师阅览室里，某书架的最下面一格发现了一本书，就是解放前晨光出的《围城》了。这本书连封面都已经荡然无存，足见其“偷”读者之众，也活脱现出“禁网恢恢，疏而必漏”的无奈常规。我初尝禁书，当然也舍不得撒手儿。不过我一不关心方鸿渐，二是更不注意苏文纨。我得老实招认，我马上就“爱上了”唐晓芙，也是“无奈常规”吧。但是，我知道钱锺书先生这个人比这个还要早。读高中的时候，是俄文的一统天下。我却悄悄地捧着吕叔湘先生四十年代编辑的《英文月刊》自学英语，没事偷着乐。月刊的封四是新书广告，《谈艺录》那时刚刚出版，有简单介绍。“钱锺书先生的博古通今大家熟悉”，其中就有类似这的惊人语，叫我十四五岁的心儿像琴弦给弹了一下震荡不已，真像如来佛镇住了孙悟空一样。

可是，读钱锺书先生的书，可并不是儿戏或者消遣。不论是散文，还是小说，您一读就会觉得是浸沐畅泳在知识的海洋里。这一片海洋，却并不波光万顷，一平如镜。相反，那大海惊波飞薄，骇浪汹涌。而且，脚底下还会不时出现珊瑚水草使绊子，海洋动物也来碰碰磕磕。这是大家的共同的困惑，或者说，是文字的痛苦。

钱先生自己也曾经说过，他的书里面常常有“无意中”安置的“拦路石和陷阱”。先生指的是校读草率，“留下了不少字句和标点的脱误”。在我看来，这些都还只能算是原始的“虎豹豺狼”。更凶猛蛮横地拦路不让走的，是从中国古书、外国洋书里面，像《天方夜谭》的阿拉丁神灯一般，从幽明深处呼唤出来的一群群老典故、一队队洋故事和一行行蟹行文。

我敢说，读先生的书，要想做到像看金庸先生的书那样，可以坐着看、躺着看、睡着看、在车上看，甚或是坐在马桶上看，就是人类同外星人接种了的那下下下辈子，也万万不可能！

原因只有一个，先生调度了宇宙里其他的能量！

我不是“钱学”专家，我读先生的书，就是为了好玩，没有什么功利的推动力。所以，先生到底发动调度了哪一些能量的形式，我茫然楞然说不清楚。我只是一边读着，一边觉得一下子扑面而来，来了那么多中国人、外国人，个个对于钱先生都俯首听命，唯唯诺诺。钱先生这个高超的知识调度员，真是一下子调动了世界古今中外数不清的大智者，把他们那车载斗量的深奥广博，都好像是玩弄在纤纤手掌之上一样。

这就端的了得！

试想，钱先生能够以一人的身躯和精神，驱使那些洋人古人，人人踊跃争命，个个虎跃龙骧。这就首先要人家服，服你才成！可以说，世界那些大智者，一个个都服了锺书先生了！

不过，这也就使得读钱先生书的广大学子不大开心了。我所谓开心，是李白“使我不得开心颜”的那种，一种舒畅，一片和谐，一团氤氲，和着一腔虎步鹰扬的深深震撼。

我写这么一本书，就是希望帮大家排忧解难，做到大家开心，皆大欢喜。来到钱先生书里面访问拜会的那些哲人学者、古人洋人，或者他们留下的只言片语、吉光片羽，我都一桩桩、一件件如数家珍地予以介绍，让每一位阅读锺书先生的热心读者都能够认识。然后，进一步使得大家能彬彬有礼、应对裕如地关照招待各国客人。最后，学会充分享用、畅怀品尝中外客人带来的一份份、一包包智慧礼物。

由于钱先生的博大精深，本书所涉及的内容可也就跟着就广阔无边了。本书不仅包括了原来锺书先生涉及的文学、哲学、美学、艺术、文艺理论等，还得把数学、物理、生物、化学、天文、地理、电脑科学、网络技术等等尊神们，也一尊尊请了进来。劳动他们的大驾，也就是希望能提高先生小说的现代性和可读性；一方面也是让大家看到，在只言片语的背后，像钱先生这样大师级的人物，多么深沉渊博。

读着写着钱锺书，想着忆着自己。我学习和从事数理科学，岁月漫漫，时光匆匆，林花谢了春红，竟然不知道文艺园囿里有这样玄奇绚丽的方外洞天！

我突然觉得，不写点什么，实在是蹉跎了半生。

写钱锺书先生，就有了这个秘方，把理解的困难、索解的艰辛、寻求的难测和命笔的难驯，都变成了一种特别的欢乐和激情。好象，先生的著作就是一座大花园，一片小宇宙，那里多不胜数的美丽花朵盛开着，繁茂晶莹的星星在闪烁着。当我仔细观察一朵花朵儿，它会突地向我展开它的花苞、花蕾和花心，那构造是如此精妙绝伦；当我拿起一颗星星把玩，它忽然大放异彩，向我袒露了它深藏久远的秘密……我突然感到，钱锺书先生原先都自己亲身经历过，现在就活像让我也再来游历一遍。所以，在这种知识欢乐的催促激励下，我写得很快，基本上两个月就写完了。不禁想起，俄罗斯有位作家巴乌斯托夫斯基（К. Г. Паустовский, 1892-1968），以其描写作家劳动的名著《金蔷薇》（Золотая роза）知名于世。我倒真有点想反用一下巴乌斯托夫斯基的话说，“如果我一来潮，写作就像投掷（бросать）出去一样”。

所以，我这本书试着做的，就是搬开拦路石，填平陷脚阱的事儿，为大家阅读钱锺书、理解钱锺书、亲近钱锺书铺平道路。为了增加趣味性，我采取的是明清文人笔记的写法，一则一题、一事一段，并且随意加上一个小标题。至于内容，则是随文字而生发，任情景而渲染，兴之所之，升天入地。

《破围》的小标题是：破解钱锺书小说的古今中外。讲“钱锺书先生的古今中外”，语法好像不通，“古今中外”通常用作形容词，什么“古今中外的学问”呀，“古今中外的修养”呀，等等。我认为“古今中外”后面不能加什么累赘东西，钱先生就是“古今中外”，再加任何名词都不妥当。你说“古今中外的学问”，钱先生有些东西不仅是学问。所以破解钱先生小说里的“古今中外”，破解钱先生他所知道的古今中外的典故、故事、趣谈等等，不是破解钱锺书先生小说，我绝不想也不敢揣摩，钱先生用这个那个典故，背后有什么微言大义。个别钱先生说错了的，我也不说他说错了，我比较“狡猾”，我说那是苏文纨说错的，这是方鸿渐说错的。也许，钱先生为了嘲笑书里的文人，故意让他们说错话，谁知道呢？所以，这本书绝对不是试图“注解”钱锺书，那是“钱学家”的事。现在有种误解，说我是在注解《围城》，《破围》是“钱学著作”云云。都不是，它只是我的“游戏之作”，这是在座的钱学专家、大连图书馆的范旭仑先生在一篇书评里讲的，讲得好。再说，我只是姓钱，我只管“钱家事”，不是钱锺书学问的专门家。只是因为读钱先生好象攀登，盛景辉煌，大有所感，有感而发。

烟景大块，本是自然的一部分，人人可以欣赏而长啸。除非是“私家花园”，才挂着“闲人免进”的牌子！不过，今天是演讲，张馆长又为我创造了这么宽松的氛围，就不禁可以放肆一点了，我偶尔也会发一通评论，就顾不得那么多了。

书出版后，有较大反响，当然也就有了些需要疏通的麻烦事。比如，我曾和一位德高望重的老前辈疏通，她指责我企图“注释钱锺书”。“批评钱锺书可以，就是不能注释！”说得斩钉截铁。我说，我对钱先生的看法已经写进《斯人难再得》。（收入《欧美琅嬛漫记》，上海三联，一九九九年十二月）。文章的题头，我引用了莎翁《汉姆莱特》里的一句话：

He was a man, take him for all in all,

I shall not look upon his like again.

他是一名堂堂男子。整个儿说来，

我再也见不到像他这样的人了。

这是我的翻译。我觉得，如果要言简意赅地概括钱锺书先生，非得用大家对大写的人的赞誉，以及文艺复兴时代诗人文人赞美他们供奉的偶像巨人的话不可！用一个大师的话来称赞另一个大师，用文艺复兴时代赞语来称赞我们中华民族正在复兴时陨落的巨星，非常适宜。所以，这话在我之后一再被人一再引用，当然不必再说那是我翻译的了。我坚决相信，我们再也见不到像钱锺书先生那样渊博的人了。为什么呢？我有我的理论。昨天有个记者对我的理论很感兴趣。那就是“一九一〇±十论”，关于中国知识分子的“一九一〇±十现象”。请看，中国的文学家、科学家，大师，学者，凡是出生于一九一〇±十这期间的，也就是一八九〇至一九二〇年这期间的，他们都有两个非常鲜明的特点。第一，饱受了我们中华传统文化，也就是我们张馆长高举的正义旗帜，人生学养饱浸在诗书礼乐之中，中华文化就是他们脚下的泥土，就是他们的根。第二，他们大都出过洋，看到过西方世界，学习了西方科学文化。这样的人，以后就凤毛麟角了。以前也绝无仅有，只有徐光启。到了清朝，像魏源、林则徐等第一批睁眼看世界、向西方学习的人，他们不懂西文，缺乏西学知识。以后的人呢，第一项中国文化修养就比较欠缺了。而非常巧合，有两位大师启前绝后的，启前的一位叫陈寅恪，他生于一八九〇年，绝后的大师叫钱锺书，他生于一九一〇年。说是巧合也不是巧合，这个时代是中华民族非常值得怀念的时代，以后不会再有了。

现在，就举几个有趣的例子。

在《围城》第一一页，钱锺书先生写道：

他想不出办法，准备回家老着脸说没得到学位。一天，他到柏林图书馆中国编目室去看一个朋友，瞧见地板上一大堆民国初年上海出的期刊，《东方杂志》、《小说月报》、《大中华》、《妇女杂志》全有。信手翻着一张中英文对照的广告，是美国纽约什么“克莱登法商门学校函授部”登的。说本校鉴于中国学生有志留学而无机会，特设函授班，将来毕业，给予相当于学士、硕士或博士之证书，章程函索即寄，通讯处纽约第几街几号几之几。

凡是读过《围城》的，都或多或少有点儿同情方鸿渐这个无用之人；同情鸿渐的，就又会对于他的生活遭际感到无奈和惋惜；无奈是有一种“恨铁不成钢”，像柔嘉一样，惋惜他的某些人生败笔本来可以不那么一撇一捺的。我深有同感，而且特别觉得，“克莱登大学”那回事始终是个谜。而且，就连方鸿渐自己，也弄不清楚。在一〇七页，还有一段方鸿渐和韩学愈两位教授的绝妙对话：

“真有克莱登这学校么？我以为全是那爱尔兰人捣的鬼。”方鸿渐诧异得站起来。

“很严格认真的学校，虽然知道的人很少-普通学生不容易进。”

由这段对话寥寥两句，韩学愈同方鸿渐的高下就泾渭分明了。方鸿渐好象一个初次学偷东西的小毛贼，从狗洞里爬出来还兀自在那里心惊肉跳。而韩学愈，江洋大盗也，在给警察带上手铐前一秒钟，还若无其事摸索火柴抽香烟哩。

但是，克莱登大学却并不是子虚乌有，而是货真价实。请看这所大学的招生广告。一上来是气势隆壮的花体字校名和校徽（纹章）。

可见，克莱登大学，真像韩学愈说的：“很认真严格的学校，虽然知道的人很少——普通学生不容易进。”克莱登大学的广告不但声称：“克莱登大学是美国远程教育和个别授课、独立学习之父”（Clayton University is the father of distance learning and individually designed, directed independent study），还举了好些卓越校友的名字。其中有一位先生，就曾经担任过美国福特总统的总统特别助理的职务。这，就足够证明当年韩学愈教授一番话的分量了。研究到这里，我们不禁要稍息一下，为方鸿渐大喊冤枉。鸿渐兄心虚胆战，揣着一怀鬼胎去韩学愈家，像间谍暗探那样在密室里如履薄冰的一番战斗，招惹得韩学愈“得到鸿渐停聘的消息，拉了白俄太太在家里跳跃得像青蛙和虻”，这一切一切，原来都是消耗智慧和浪费能量，像美国近年来兴起的“灾乱片”，自己吓唬自己！

而且，我们看到，以前是函授，现在已经进步成了“网（络）授”了。笔啊纸的都可以扔出窗子外，只要敲敲电脑，硕士、博士的头衔就飞过来了。鸿渐先生如果现在还活着，读到这篇考证，真个儿要同韩学愈连同那位“美国”太太手拉着手，在三闾大

学校园举行游行，也都一起要“跳跃得像青蛙和虻”了。而且，说不定他们还会向高松年校长申请经费，成立“克莱登大学中国三闾大学校友会”哩！

不过，克莱登大学并不在纽约，而是在美国米苏里州的圣路易市（Clayton University, St. Louis. MO）。它以前的校名是“美国国际开放大学”（American International Open University），真是够开放的；可能那时候设在纽约也没准。给方鸿渐瞎猫碰到死老鼠那会儿，可能就是还在纽约的时候，校名也还比较谦虚谨慎。不过，这事儿我还十分吃不准，留着以后有一天福至心灵、要去取得克莱登大学的博士学位时，作为论文题目好了。值得欣慰的是，现在的方鸿渐们和韩学愈们，要登上克莱登就不必狼狈周章啦！而且，克莱登大学野心很大，早已经看准中国是教育生意的广大市场，所以还在收罗种种“克莱登分校”（Clayton University Affiliate School）。国内有志于教育生意的，大可一试。因为从鸿渐老和学愈老一直到现在，不知多少代已经受惠于克莱登了。有感于此，我特别为克莱登大学香港分校做广告如下：

Clayton University
C/o 7th Floor, Manulife Building
169 Electric Road, North Point,
Hong Kong
Fax: + (852) 2234-5620
email: learn@culhk.com

说到诗人，在《围城》第六八至六九页，钱锺书先生写道：

鸿渐正想，什么好诗，要录在这样讲究的本子上。便恭敬地捧过来，打开看见毛笔写的端端正正宋体字，第一首十四行诗的题目是《拼盘拼伴》，下面小注个“一”字。仔细研究，他才发现第二页有作者自注，这“一”“二”“三”“四”等等是自注的次序。自注“一”是 *Mélange adultère*。这诗一起道：

昨夜星辰今夜摇漾于漂至名夜之风中（二）

圆满肥白的孕妇肚子颤巍巍贴在天上（三）

这守活寡的逃妇几时新有了个老公（四）？

Jug! Jug!（五）污泥里—— *E fango è il mondo*（六）——夜鹰唱歌（七）……

鸿渐忙跳着看最后一联：

雨后的夏夜，灌泡洗净，大地肥而新的，

最小的一棵草参加无声的呐喊：“*Wir sind!*”（三十）

诗后仔细注出了字句的出处，什么李义山、爱利恶德（T. S. Eliot）、拷背延耳（Tristan Corbière）、来屋拜地（Leopardi）、肥儿飞儿（Franz Werfel）的诗篇都有。

鸿渐只注意到“孕妇的肚子”指满月，“逃妇”指嫦娥，“泥里的夜莺”指青蛙，他没有脾胃更看下去，便把诗稿搁在茶几上，说：“真是无字无来历，跟做旧诗的人所谓‘学人之诗’差不多了。这作风是不是新古典主义？”

这一段，“诗人”曹元朗的那点儿家底，全部彻底无情摊出来了，就像从前穷人家大热天晒被字衣服和瓶瓶罐罐，破的、补的、脏的、坏的、补巴压补巴的、破罐子破摔的，全部一览无余。这一段一下子窜出来三位洋诗人，又还有夹七夹八、野腔无调的洋文，的确得“注解”一下。

钱锺书先生戏称为“爱利恶德”的，就是英籍美国诗人、一九四八年诺贝尔文学奖得主艾略特（T. S. Eliot，一八八八～一九六五）。艾略特出生在美国米苏里州，祖上是英国人，毕业于哈佛大学，在法国留过学，所以还会用法语写几句诗。一九一四年艾略特认识了另一个二十世纪最矛盾复杂的美国诗人庞德（Ezra Pound，一八八五～一九七二），就迁居到英国。艾略特最出名的诗是长诗《荒原》（The Waste Land），写于一九二二年。这首诗给诗人赢得了国际声誉。《荒原》是一首现代主义派的诗，讲究结构和手法。全诗分成五章，采用所谓“修辞间断”（Rhetorical Discontinuity）的手法展开。诗人用这分裂的五个部分，来表现二十世纪现代化大城市里破碎零散的感受：现代城市就是一片“荒原”。二十世纪科学技术大发展，在文学上投下了巨大的心理原子弹，《荒原》就是一个明显例子。

再说 *Mélange adultère*。大诗人曹元朗把这两个字翻译成“杂拌”，以便达到两个目的。

其一，曹诗人用断章取义的办法掩盖自己的抄袭。明眼人一看便知，这个名字抄自艾略特一九二〇年写的一首法语诗：*Mélange Adultère de Tout*，只不过把最后两个无关宏旨的字（*de Tout*，声音和意思都是“都”）悄悄去掉了。这就像壁虎碰到天敌逃之夭夭，慌忙里把尾巴脱卸掉，以为就使出障眼法了。但精明的鸟儿还是看得出那是壁虎肉团，仍旧难逃它口中之食的最终命运。我不能算精明，但是壁虎肉听说好吃。印度尼西亚人就喜欢吃。吃得华侨大倒胃口，当地人大快朵颐。

其二，*Mélange adultère*，第一个法语词含义是“混杂”，第二个词则是“通奸”。艾略特的诗名就有“杂七杂八混杂交合”的含义。曹元朗用“拼盘姘伴”来偷梁换柱，更百分之百是钱锺书先生在前面所讲的，“登极加冕的恶俗，臭气熏得读者要按住鼻子”。做诗人不怕没有学问，含混朦胧、感情冲动、无病呻吟什么的都可以招摇过市，但一个俗字却是诗人的天敌，十万诗人也会给熏得死于非命、全军覆没！

小说里面方鸿渐接着说：“他没有脾胃更看下去，便把诗稿搁在茶几上，说：真是无字无来历，跟做旧诗的人所谓学人之诗差不多了。这作风是不是新古典主义？”“鸿渐没有脾胃更看下去”，对极。可惜后面的话讲得有气无力，讽刺不像黄蜂的刺，挖苦又没有挖到苦处，让“圆如太极的肥脸上泛出黄油”的肥儿曹元朗可以飞儿而去。

艾略特的法语诗原文如下：

Mélange Adultère de Tout
En Amérique, professeur;
En Angleterre, journaliste;
C'est à grands pas et en sueur
Que vous suivrez à peine ma piste.
En Yorkshire, conférencier;
A Londres, un peu banquier,
Vous me paierez bien la tête.
C'est à Paris que je me coiffe
Casque noir de jemenfoutiste.
En Allemagne, philosophe
Surexcité par Emporheben
Au grand air de Bergsteigleben;
J'erre toujours de-ci de-là
A divers coups de tra là là
De Damas jusqu'à Omaha.
Je célébrai mon jour de fête
Dans une oasis d'Afrique
Vélu d'une peau de girafe.
On montrera mon cénotaphe
Aux c?tes br?lantes de Mozambique.

我的汉语译文如下：

混合杂交一笼统
在美国，是教授
在英国，是记者
大步流星、汗流满面
您才能够跟上我的足迹
在约克郡，变成了演讲者
在伦敦，有点儿银行家

您又把我嘲笑
到了巴黎我才理发
黑色头盔，我行我素
在德国，自然是哲学家
因为抬高捧场而过度激动
登山，空气新鲜
我游荡，这儿，那儿
借助各种不同排场
从大马，到噢哈马
我庆祝自己的节日
于是又到了非洲绿洲
披一生长颈鹿的皮
人们将指说我的衣冠冢
在莫桑比克的火热里

顺便先说一下，诗的题目 *Mélange Adultère de Tout* 让人想起法国话的“婚外恋”（*une liaison adultère*）。下面，*E fango è il mondo* 是意大利语，其奥妙之处请看后面；*Wir sind* 是德语，是一首诗的题目。这些也都是曹元朗扶乩一般请来的各路诗神口里的散乱曲子。下面数一数这些诗人：法国的拷背延耳，意大利的来屋拜地，德国的肥儿飞儿三员大将。这些人就是他们的祖国，现在恐怕也没有多少人提起了。可是钱先生却如数家珍。这就是他的过人之处，我也应该介绍一下。

科比耶（一八四五～一八七五），法国诗人，《围城》里称为“拷背延耳”。还好，“拷背延耳”这又敲背又挠耳朵的，只是他的笔名，真名倒不传。科比耶是法国又一个短命夭折的诗童，以他语言通俗的诗歌声震文坛的。他大胆地以大白话、俚俗语、讽刺腔入诗，反对浪漫主义诗歌里面的“高贵典雅”。他的诗歌的题材：爱情、大海、巴黎、家乡，等等。他奇行独异，不靠拢任何门派，所以一直藉藉无名。是法国当时的大诗人魏尔伦“发现”了他。可惜天不假年，他生前只出过一本诗集，叫做《黄色的爱》（*Les Amours jaunes*；一八七三），但是对于庞德和艾略特的早期作品都有很大影响。曹元朗把他同“爱利恶德”扯在一起，倒也说明并非白丁。

我觉得科比耶是真正的诗人，仅此一卷，尽得风流。写得不多、不喘、不累、不腻烦、不拖沓、不讨人嫌。到时候，不等江郎才尽就驾鹤西归，云游另一番天地去了。诗人真宜于作这种腔调态势，中国的徐志摩也是同样的高超洒脱的种族。根据这个理论，

徐志摩如果再活三十六年，未必写得出第二首《再别康桥》。下面是科比耶的一首短诗。

Petit mort pour rire
Va vite, léger peigneur de comètes
Les herbes au vent seront tes cheveux
De ton oeil béant jailliront les feux
Follets, prisonniers dans les pauvres têtes...
Les fleurs de tombeau qu'on nomme Amourettes
Foisonneront plein ton rire terreux...
Et les myosotis, ces fleurs d'oubliettes...
Ne fais pas le lourd à cercueils de poètes
Pour les croque-morts sont de simples jeux,
Bo?tes à violon qui sonnent le creux...
Ils te croiront mort - Les bourgeois sont bêtes -
Va vite, léger peigneur de comètes?

我的汉语译文如下：

贻笑小语

跑快一点儿，你彗星般轻轻地细细地梳
那风中的草就是你的发辫
你大张的眼睛喷出火焰
长发披肩，可怜脑袋里的囚犯
坟墓上的花儿人称凌风扬花
充满了你的笑声可怖
勿忘我草，是遗忘的花
在诗人的墓前，请不要喧哗
咀嚼文字是轻浮游戏
小提琴的盒子也吟唱沉闷和空洞
它们都认为你已不在——资产者真混帐
快跑，彗星般轻轻地细细地梳

雷奥巴底（Giacomo Leopardi，一七九八～一八三七），意大利诗人，《围城》里面翻译成“来屋拜地”。命也不长，但是影响很大。他同上面的法国诗童大不同，是学院派、台阁体、哲理帮，因为他还是哲学家兼学者。来屋拜地，人如其人：缪司女神一来到他家屋子就拜倒在地，惊叹他的天才。他在十六以前就自学了希腊语、拉丁语和别

的几种现代语言。不久因为病瞎了一只眼睛，不能坚持学业，又因为没有得到父母亲的关爱，只好把一泓思索、一腔才情、一派苦痛，都一锅煮倾倒在诗歌里面。出版的诗集名字就够吓人的：《死的逼近》（*Appressamento della morte* 一八一六；一八三五）。来屋拜地至少有过三次恋爱，包括单恋，每次都以失败告终，而却在诗歌花园里边结果。好象失去的恋情都纷纷从空中招来了磷、钾、氮的分子，合成了诗园里的特等肥料。他的失恋滋养了诗歌，他的失望则营养了哲学，他创立的是失望的哲学教义，许多篇都通过对话的方式表现，蔚为一景。

下面是雷奥巴底在一八三三年九月写的一首诗，其中就有曹元朗收罗的千古名句 *E fango é il mondo*。

A SE STESSO

Or poserai per sempre,
 stanco mio cor. Peri' l'inganno estremo,
 ch'eterno io mi credei. Peri'. Ben sento,
 in noi di cari inganni,
 non che la speme, il desiderio e' spento.
 Posa per sempre. Assai
 palpitasti. Non val cosa nessuna
 i moti tuoi, ne' di sospiri e' degna
 la terra. Amaro e noia
 la vita, altro mai nulla; e fango e' il mondo.
 T'acqueta omai. Dispera
 l'ultima volta. Al gener nostro il fato
 non dono' che il morire. Ormai disprezza
 te, la natura, il brutto
 poter che, ascoso, a comun danno impera,
 e l'infinita vanita' del tutto.

我的汉语译文如下：

给他自己的歌
 现在你可以长眠
 我疲倦的心啊，死亡才是最后的欺骗
 我当作永恒，死，我感觉深深的
 是内心里甜蜜的梦幻
 万物都成灰，愿望已烧尽

永远安息，你早感叹
颤抖得够了，没有什么值得
你的心跳，大地也并不偿还
你的叹息，苦难沉闷
这就是生命，别无洞天
世界就是一片泥潭
现在安息吧，失望
来它最后一次，面对仁慈的命缘
给的只是死，现在可以蔑视
你自己、自然、再加黑暗的力量，是它，神秘莫测指挥我们的消灭
以及万物无穷无尽的虚幻……

韦尔佛（Franz Werfel，一八九〇～一九四五），《围城》里叫他作“肥儿飞儿”。面像倒真是肥肥的，也会飞，一下子从欧洲飞到了美国。他出身在波希米亚，是犹太人德国作家和诗人。在诗歌门阀里韦尔佛属于“表现主义”。抄所有诗人的老路，他开始时写的是抒情诗歌。第一次世界大战从军后痛恨战争。大战后靠改编古希腊戏剧《特洛亚妇女》而一举成名。后来又转向小说创作，写了像：《威尔第，歌剧的故事》（Verdi, Roman der Oper）和《穆萨达的四十个日夜》（Die vierzig Tage des Musa Dagh）等。后面一本小说讲述的是一个亚美尼亚小村庄抵抗土耳其侵略的悲壮故事。在希特勒掌权后韦尔佛“飞”逃到了法国，法国被德占领后再次出逃，这就到了美国。他曾经发誓，如果能够平安抵达美国，就写一本关于圣人的故事。他实现诺言，出版了《贝那德特之歌》（Das Lied von Bernadette）。韦尔佛终老在人间胜境好莱坞。Wir sind 是韦尔佛一九三〇年写的一首诗的题目。

韦尔佛还给名家名曲配过不少歌词，像德国音乐教育家奥夫，奥地利作曲家马勒的曲子。他有一句名言：“人的责任，就是把神圣的火花在自己胸中、在其他创造里释放出来。”（Der Auftrag des Menschen ist, den göttlichen Funken in sich und der übrigen Schöpfung zu befreien.）

由此可见，像李义山，爱利恶德，拷背延耳，来屋拜地，肥儿飞儿这些诗人，诗代不同，诗乡各异，诗籍径庭，诗风相左。难为他曹元朗把这些人扯在一起，还恬不知耻自称“十八扯”，实在是像上海人说的：“搭七搭八：百搭！”只能算是一种文化杂耍！打牌的时候“百搭”大用用处，写诗的时候“百搭”么，曹元朗就不怕这些中国外国的各个诗魂，都一起打伙结帮找上门来，都要跟他拉拉扯扯、拜堂成亲，甚至都要向

他冤魂索命么？我有时候纳闷，怎么“文化杂耍”现在愈来愈多起来了？难道，当年的诗人曹元朗，现在觉得欣逢盛世，又从坟墓里面“唰”地窜出来了吗？

钱先生过目不忘，可以从下面的一段看出。在《围城》第七一页，钱锺书先生写道：

方鸿渐同时向曹元朗手里接过扇子一看就心里作恶。好好的飞金扇面上，歪歪斜斜地用墨水钢笔写着——

难道我监禁你？
还是你霸占我？
你闯进我的心，
关上门又扭上锁。
丢了锁上的钥匙，
是我，也许是你自己。
从此无法开门，
永远，你关在我心里。

诗后小字是：“民国二十六年秋天，为文纨小姐录旧作。王尔恺。”这王尔恺是个青年政客，在重庆做着不大不小的官两位小姐都期望地注视方鸿渐，他放下扇子，撇嘴道：“写这种字就该打手心！我从来没有见用钢笔写的折扇，他倒不写一段洋文！”

“学不了土木工程”的“无用之人”方鸿渐，钱锺书先生这里大大地给了他面子，显露了鸿渐其实是一个很聪明而又老实的人。对于“欧洲文学史班上讲过这首诗”，鸿渐说的大致不差。这首诗的确古朴昂扬，老气横秋，不过还得切实正名方好。

这首诗的原文如下，有古今两种版本：中古高地德语：

Du bist min,
ih bin din.
des solt du gewis sin.
du bist beslossen in meinem herzen.
verlorne ist daz sluzzelin.
du muost och immer dar inne sin.

现代德语：

Du bist mein,
ich bin dein.
dessen sollst du sicher sein.
Du bist beschloffen in meinem Herzen,

verloren ist der Schlüssel.
du mußt also immer drinnen sein.

我的汉语翻译如下：

我是你的，
你也是我的。
这一点你不必怀疑。
你锁在我的心里，
钥匙又恰巧给丢了，
你就得永远关在我心里。

当代德语文学史权威著作里面，例如，我的朋友、奥地利萨尔茨堡教授缪勒的书《中古德语抒情诗歌》（Ulrich Müller: Lyrik des Mittelalters II, Die mittelhochdeutsche Lyrik, Philipp Reclam Jun. Stuttgart, 一九八三）里，一般都会提到这首诗。因为，这是公认的高地德语里面最早的一首诗歌，怎么也没法子绕开。

但是，同聪明随便而不学无术的方鸿渐讲的不一样，德语文学史里好象没有把它笼统称之为“民歌”的。在研究著作里面一个更加正确的叫法是“骑士情歌”（Minne）。这里，德语的 Minne 这个词是指“中世纪时，骑士向贵妇人献殷勤或者求爱”这么件盛事儿。在《堂吉诃德》里我们看到，老吉诃德对于子虚乌有的村姑小姐“杜尔西内娅”的那番情，就是 Minne 的最好注脚，也是正宗版本。而且，Minne 歌颂的女士，在颂歌里面同现实之间的差距可能很大。杜尔西内娅跟老吉诃德毫不相干、从来来往，不是美丽公主，也非绝代佳人，而是一个粗俗壮实的乡下姑娘，“胸口长着毛”（一句难以翻译得准得西班牙谚语），嘴巴里可能还透出大蒜味道，老吉诃德却还是把 Minne 的滚烫热情和华美语言献给她。于是推而广之，在德语里面“向女人献殷勤或者求爱”也可以说成 Minnedienst，而 zum Minnedienst gehen 就是同女人约会。德语里面表达“骑士情歌”或“宫廷情歌”的正式说法是 Minnelied。

按照缪勒教授的说法，这里文学上的“中世纪”是指十二世纪到十五世纪末。这是骑士和骑士精神由兴旺鼎盛走向式微崩溃的时代，也是欢乐歌唱和悲伤咏叹骑士精神的时代。但是，上面这首诗却又并不是德国的土产，《围城》里面方鸿渐所说的“十五六世纪”在时间上更不对；学问实在不够扎实，傻冒是冒不出来的，“无用之人”方鸿渐毕竟还是露出了马脚。

“我是你的，你也是我的”这首诗其实是拉丁的舶来品，说明了德语文学同拉丁文学的血缘关系。原来，很早就流传国一部拉丁手抄本，其中收集了诗意首拉丁的歌颂爱

情和友谊的诗歌，这“我是你的，你也是我的”什么的就其中之一。后来，约在十二世纪中叶流到了一所修道院，因为那里才是希腊、拉丁文化研究的渊薮，也是扼杀人性情爱的屠宰场。可能因为这首诗小巧可爱，到了十二世纪末就出现在德语诗歌的手抄本里头了。方鸿渐的“欧洲文学史”教授也许同他蹒跚得差不多，把这首诗延迟到了“十五六世纪”完全有老教授合理合法的地方，而在国内就怀春欲动的鸿渐，在初级德语课本里面读到“我是你的，你也是我的”，也完全有可能。

“我是你的，你也是我的”什么的，原是爱人说说昏话的老套，老得讨厌，套得可气。咱中国人也并不落后，这样肉麻的句子也俯拾即是：

永夜抛人何处去？绝来音。

香阁掩，眉敛，月将沉。

争忍不相寻？怨孤衾。

换我心，为你心，始知相忆深。

——顾夘《诉衷情》

妾心移得在君心

方知人恨深。

——徐照《阮郎归》

傻俊角，我的哥！和块黄泥捏咱两个。

捏一个儿你，捏一个儿我，

捏的来一似活脱，捏的同在床上歇卧。

将泥人儿摔破，着水儿重和过。

再捏一个儿你，再捏一个儿我。

哥哥身上有妹妹，妹妹身上有哥哥。

——明代民歌《锁南枝》

另一本书叫《挂枝儿》，十卷，卷二里头有《泥人》篇，也收了这么一首，词句稍微有点儿差别。这些民歌哥呀妹呀的不打紧，却无意之中成了明代的“一绝”：“我明诗让唐，词让宋，曲又让元，庶几吴歌《挂枝儿》、《罗江怨》、《打枣竿》、《银铰丝》之类，为我明一绝耳。”

可见，明朝的确是大汉民族的一个孱种朝代，政治，不行；军事，不行；连文人只是磨磨嘴皮子的，也自认晦气：我明诗让唐，词让宋，曲又让元……只好唱唱哥呀妹呀，你捏一个，我捏一个。捏来捏去，把个大好江山反倒捏到女真人手里去了！

最后，这首诗歌的意思，宋朝以后文人诗词里面也出现过，可见创作上面要比喻新鲜之难！

话得说回来，回到苏文纨和曹元朗一对活宝身边。正像后文董斜川说的“曹元朗的东西，至少有苏小姐读；苏小姐的东西，至少有曹元朗读”。的的确确属于“哥哥身上有妹妹，妹妹身上有哥哥”的一类。读来读去，都在同一个封闭系统里边，内部求得平衡，不给外界增添骚扰，如果活到今天，也算是给世界生态保护做一贡献！

还有一件小事，需要从科学上作点解释，从中而已足以看出钱先生的博闻强记。在《人兽鬼》第七三页，钱锺书先生写道：

这溪里的鳄鱼是个文盲，没有念过韩昌黎有名的《祭鳄鱼》，所以不去吃鱼虾，反要尝狮子肉。……女人还没有给美国名厂纺织的沙鱼皮（Shark skin）耀花眼睛，所以剥下的鳄鱼皮已经够她喜欢了。

这里谈到了两种鱼，一种是真鱼，一种是假货。但是，同样凶猛，似乎都不可理喻，但程度不同。先从祭祀鳄鱼的韩昌黎说起吧。

《祭鳄鱼》，通常作《祭鳄鱼文》，是唐朝才子韩愈（七六八～八二四）的亘古未有的杰作。方鸿渐先生尊翁相信语言文字的超人力量，我们在这里看到了中国古代绝妙的例子。唐宪宗元和十四年（八一九）春天，身为刑部侍郎（司法部长）的韩愈建议皇帝老儿不要“迎佛骨”，献上名篇《谏迎佛骨表》。哪里知道一下子触犯了龙颜，被贬为潮州刺史：“一封朝奏九重天，夕贬潮阳路八千。欲为圣朝除弊事，肯将衰朽惜残年”。《新唐书》里说：“初愈至潮州，问民疾苦，皆曰恶溪有鳄鱼，食民畜产且尽，民以是穷。”唐承隋制，刺史的权力已经没有汉朝时那么显赫威武。韩愈身为刺史，关心老百姓身边事，奋身自任，要刺鳄鱼一下。刺史就是“州牧”，牧，《孟子·公孙丑下》曰：“今有受人之牛羊而为之牧之者”，可见是为皇帝放牧老百姓的，连带地上、水里、天空的一切飞禽走兽鱼虾，都是要“牧”的。

韩愈觉得所管辖的鳄鱼行为不端，而狠狠地刺一下，在理合法：“刺史受天子命，守此土，治此民，而鳄鱼悍然不安溪潭，据处食民畜、熊、豕、鹿、獐，以肥其身，以种其子孙，与刺史亢拒，争为长雄。刺史虽弩弱，亦安肯为鳄鱼低首下心，佞佞睨睨，为吏民羞，以偷活于此邪！且承天子命以来为吏，固其势不得不与鳄鱼辩。”气势磅礴。接着，韩愈给鳄鱼下令，限定在三日之内，全部搬迁；三日不行，则五日；五日不够，则七日。“七日不能，是终不肯徙也。”那么即证明确实属于冥顽不灵，韩刺史就要“操强弓毒矢，以与鳄鱼从事，必尽杀乃止。”据说，潮州鳄鱼们聆听了这篇还活着

就有人致悼词的祭文，开会合计了一下，觉得实在是写的好，也要给刺史一点儿面子，于是向西搬迁了六十多里。从此，潮州就没有鳄鱼为害了。

韩愈毕竟是唐宋八大家，这篇檄文写得字字跃动，一气呵成；对于为害一方的鳄鱼，先说理，后威慑，等于把激光枪、中子弹什么的拿在手里再好言劝说敌人撤退。迫使鳄鱼们审时度势，终于作了战略转移。韩愈文章好还好在完全符合今天的自然环境、野生动物的保护大计。鳄鱼们“据处食民畜、熊、豕、鹿、獐，以肥其身，以种其子孙”，虎踞在食物链的首端，在他们和造物看来，完全合理；他们也是万类霜天的一分子，他们也有存活的天赋权利。所以，有眼光、懂自然的韩夫子，不是赶尽杀绝，而是劝导它们搬迁，搬到不致于同老百姓争夺食品的地方，以享天福。这正是我们现在一千多年后的子孙们天天高喊而没有办好的。我劝野生动物保护协会来个重抖擞，给韩夫子补发大奖！

以不战而屈人之兵吓退了鳄鱼之后，韩愈也没有像他在《左迁至蓝关示侄孙湘》诗里说的那么寒碜：“云横秦岭家何在，雪拥蓝关马不前。知汝远来应有意，好收吾骨瘴江边”。唐宪宗的不久就寿终正寝了，临死前大概也知道韩愈不让他迎什么佛骨，是免得他在好念经的外国和尚那儿上当。于是，韩愈又给召回长安，而且历任大学校长、国防部长、长安市长和组织部长等要职。最后，死了还给谥为“文”，人称韩文公。《祭鳄鱼文》也成了独步千古的优秀环保雄文！

鳄鱼其实却不是鱼，这点就不能够苛求韩文公了。通常所说的鳄鱼，学名只是鳄而无鱼，就叫鳄（*Crocodylus porosus*），属于爬行纲、古蜥亚纲的一个目，叫鳄形目（*Crocodyliformes*）。鳄是现存最大的爬行动物，可以长到十米。现在共有三个科、七个属二十一种不同的鳄。鳄是卵生，雌鳄把卵产在泥巴洞里或腐烂植物，以便利用发酵产生热量孵化。破壳而出之前，幼鳄会在小房间内啾啾叫喊，以便让鳄妈妈听到帮助小家伙出壳。单这点就显得聪明不凡，什么蠢物给它吞了只能算是喂养了聪明智慧。鳄类是爬虫，基本上生活在水里，是什么动物都吃，只要逮得着。在美国《国家地理》拍摄的非洲野生动物电影里，看到鳄吃大型食草动物牛羚的惊险镜头。牛羚在迁徙道中要到河边喝水，潜伏在水里的鳄就利用大好时机，猛地把牛羚一口咬住拖到水里，然后旋转身体，将那个比自己身体大许多的哺乳类拖死咬死，然后大嚼。如果是一头狮子，怕的鳄也拖得下水；只是狮子大王也有尖利凶狠的牙齿，恐怕要对咬对啃，弄得个双输而不是双赢的下场。

我说鳄鱼居住在食物链条的顶端，这也并不永远如此。鳄鱼像希腊神话里的神，都是有致命缺点的，鳄鱼就离不开水，往往同河马共享一片水塘。可是，非洲草原上的水

塘，简直像上海里弄泼妇的脸，周而复始地阴晴圆缺。等水塘的水渐渐干涸，鳄鱼也就渐渐同步死去。有个把特别能活的，也只好离开没有奶的奶妈，连爬带拖躲进阴凉的洞里苟延残喘。这时，非洲猎豹早在洞口日夜守候着了。等到鳄鱼实在一丝两气了，豹子就把它拖将出来，撕开鳄鱼皮（可惜！），吃那鳄鱼肉。据说鳄鱼肉很好吃，这披毛带斑的神行太保可真有口福。中国眼下吃遍天下的某几类人物，不知他们的菜单里有没有鳄鱼肉一味？

鳄鱼毕竟是低级动物，比较老实原始，天真淳朴，容易就范，见好就收。我们现在便不可能用一篇《祭贪污文》，把天下贪污腐败分子全一扫而光。韩文公在世的话，得另外想办法。

鲨鱼应该写成鲨鱼，是真正的鱼类，用腮呼吸，生活在浩瀚海洋。多年前我读了法国海洋学家古斯多（J. Y. Cousteau，一九一〇～一九九四）的书《鲨》（Les Requins），对于这个海洋冷面杀手增加了可亲了解。后来更看了美国电影《大白鲨》（Jaws），一反原先刚建立的印象，觉得这家伙不受抬举，以吃人为乐，实在应该“必杀尽乃止”！最近又看了美国《国家地理》协会拍摄的电影，脑筋再一次急转弯。据说，在《大白鲨》把鲨重笔描绘得可怖可恨的误导之下，世界各国捕杀鲨鱼的人陡然增多，鲨鱼也纷纷告急。其实，鲨鱼远远没有那么可恶残忍，鲨鱼的恶名昭彰又一次得到了部分昭雪。

鲨鱼在生物学上属于软骨鱼纲板鳃亚纲的鲨目（Euselachii），下面还有许多亚目，再下面还有科、属、种。鲨鱼具有鱼的特点，但是又有独特色彩，比如，雄性鲨鱼一般有交配器，交尾时候同雌性有肌肤之亲；许多鲨鱼是卵胎生，就是卵子受精后留在母鲨体内，发育成幼鲨后才养出来；还有的鲨居然是胎生；鲨鱼的牙齿构造奇特，居然愈啃愈尖，这是仿生学研究的好榜样。特别，鲨鱼的鳍就是鱼翅，是中国阔老酒席上山珍海味的一级品。就为了这，世界上有一些野生动物保护组织的人士，把中国饭店、中国人给牢牢盯上了……鳄鱼皮是高档皮革，以做钱包、手提包为主，据说鳄鱼肉味道鲜美，不敢去尝。鲨鱼皮（Shark skin）的产品，居然还是“美国名厂纺织”，我以前没有听说过，正待高明指点。不想，有位从商的朋友自美国来，讲起美国真有叫做“Sharkskin”牌子的布料，是我孤陋寡闻了。更不得不佩服钱先生，纤发毫末都逃不脱他的法眼！

鳄和鲨两种动物都凶猛，文人们老以人类的代表自居，爱说什么“性残忍”之类。其实，在自然界的食物链里边无所谓残忍和仁慈。鳄和鲨的吃相，凶而不残，都是中国古书上说的“但吞不咋”，就是囫圇一口吞而并不咀嚼。话说回来，韩文公当年祭祀时把鳄说得那么凶悍残恶，不知是一种什么鳄？我所知道的我中华土产的扬子鳄却是小型

的鳄，模样线条煞是可观。可惜，因为小而温顺便给狂捕滥杀，已经濒临绝种！当年韩文公把凶残的鳄们大队礼让出境，今天我们一些缺知少识的后代却要它们绝子绝孙，真令人感慨系之啊！

现在，我要谈到了一个更叫人感兴趣的问题：“围城”的出典。

在《围城》第八九页，钱锺书先生写道：

慎明道：“关于 Bertie 离婚的事，我也和他谈过。他引一句英国古话，说结婚仿佛金漆的鸟笼，笼子外面的鸟想往进去，笼内的鸟想飞出来；所以，结而离，离而结，没有了局。”苏小姐道“法国也有这么一句话。不过，不是说鸟笼，说是被围困的城堡 *fortresse assiégée*，城外的人想冲进去，城里的人想逃出来。鸿渐，是不是？”鸿渐摇头表示不知道。

这一段文字正是画龙点睛之笔，“围城”战役就是从这里开始围困，一切鸿渐的悲欢离合，也从这里启动。中国现在自命高雅的人士，个个都在传诵“钱著”，口里也不离“围城”的典故。有人乃至真地稟承教训，把婚姻看成围城，冲进杀出，这事儿也是太阳从这里升起。

可是在排印《围城》原书时候，某一位排字工人老大哥，大概也想到了自己婚姻“围城”的惨状，把关键词、法语里的“围城” *forteresse assiégée*（被围困的城堡，“城堡”在前，“被围困”在后）排成了 *fort resse assiégée*，漏掉了一个字母 e。莫看一个字母的误差，一共才十八个字母，错排一个，其误差率就是“ $1/18 = 6\%$ ”，大大超过了国家新闻出版主管部门的权威“错误率”规定！敬业精神无乃太差乎！

先谈谈“关于 Bertie 离婚的事”，颇有趣。罗素结过四次婚，离过三趟婚， $4 - 3 = 1$ ，最后一次好象“保胎”保住了。第一次是同密斯斯密斯（Alys Pearsall Smith）在一八九四年结婚，那年罗素才二十二岁，正是所谓“惨绿少年”，人生根基和婚姻根基同样“嘴上没毛”。离婚后于一九二一年同白来客小姐（Dora Black）结婚。小姐芳名朵拉，正是狄更斯小说《大卫·科波菲尔》里那位婉丽温柔的朵拉。罗素当年访问中国，就是同白小姐牵手翩然而来。据说，当场一位中国佬不问青红皂白，就介绍说：“这位是罗太太！”罗素一本西方人直来直去的秉性，当场反驳：“她是我学生，也是我朋友！”可惜，这场婚姻也像狄更斯的那个朵拉一样短命。下一次是一九三六年同斯苯思（Patricia Spence）小姐结婚。虽然 Spence 和戴妃家族同名，想也是个把贵族，罗素还是再次突破“围城”而去。在一九五二年，也就是他年仅八十的时候，同芬奇（Edith Finch）小姐结婚。

罗素的女儿凯瑟琳（不知是哪位夫人所生）这么说她老爸：“他的爱情像爆竹那么耀眼，也往往同样短暂。”（His loves were as spectacular as fireworks and often as brief）。凯瑟琳更从一位女人而不仅是女儿的角度说：罗素爱情留给女主角的“就是一蓬烧焦的黑壳”（a burnt black shell）其中，还包括一次移情畸恋，对象居然是他的学生兼朋友“爱利恶德”（T. S. Eliot）的妻子薇薇安（Vivienne Eliot）。Bertie 可真是比孙大圣还要技高一筹的一位情大圣了。人家孙大圣也没有调戏拜把兄弟牛魔王的妻子铁扇公主嘛！铁扇公主自以为孙猴子在对她“性骚扰”，那是她等不到牛魔王在猴儿急。

再说回 *forteresse assiégée* 来，到底法国有没有这么个说法？正好，有一天法国 Christian Bourgois 出版社的社长布古洼（Christian Bourgois）先生来我家访问，他正是锺书先生《围城》的法文译本的出版家。这时我知道了法文译本的正确名称和翻译者是——*La Forteresse Assiégée, Traduit par Sylvie Servan-Schreiber et Wang Lou, 423 p., Christian Bourgois, 1997, 130FF, 等等*。我于是也知道了，《围城》里面两句话应该并成一句，就完全对了：

婚姻就像一只大鸟笼子，眼看着外边儿的鸟儿都像飞进去，里边儿的呢倒想最好飞出来。

Le mariage est comme une volière; on voit les oiseaux à l'extérieur qui voudraient bien entrer, et ceux à l'intérieur qui voudraient bien sortir.

这句极其精彩的话，恰恰正是当年法国的散文大家蒙田（M. E. de Montaigne 一五三三~一五九二）说的。至于“城堡”云云，在我的英文、法文、德文的语料库里面都没有。怪就怪在，一个英语译本的介绍里，还把这句话看成是钱先生说的话：“在钱的小说里，围城里的人像离开，而外边的人想进去。”（In Qian's story, people in the besieged city want to leave while those kept out want to get in.）这就有点儿像“循环引用”了，就像我们查词典，甲处说，参看乙；乙处说，参看甲。到底如何？一头雾水，只好向锺书先生在天之灵求救了。

苏小姐文纨博士说，“法国也有这么一句话。不过，不是说鸟笼，说是被围困的城堡……”正好说明，这位苏女士贵为博士，连法国中学生必须背得烂熟的蒙田大师都不读，却又自信高傲得出奇。苏博的确算得上百分之百是在法国攻读的“中国现代文学博士”！“鸿渐摇头表示不知道”，鸿渐真滑头的大老实人也！比文纨博士老实，又比文纨女士滑头。

有人把这句话套用到“全球化”（globalization）这事儿上边，说得滑稽：“同样，在那些领导着全球化的国家，有人想就此刹车撤离，而发展中国家的人却迫不及待要进入。”（Likewise, some people in countries leading the globalization trend want to stop it, while people in developing countries cannot wait to join in.）又说：“唯一的差别是在全球化问题上倒也有第三者，想看看全球化的走向何方，再决定下一步。”（The only difference is that with globalization there is a third group of people, who are observing the direction of globalization, pondering what next step they should take.）。这些人都是上海人所说的“老鬼”（音为“老驹”），老马识途。而另外一些人，则以为“全球化”以后，他就可以吃遍“全球”无敌手！

还是回到几乎人人难逃这一劫的婚姻。记得一位法国人引用过一个阿拉伯谚语，说得有点儿绝：“婚姻是一个百宝箱，里边儿有九十九条蛇，再加一条鳗鱼，谁敢把手往里伸？”（Le mariage est un sac où l'on trouve 99 serpents et une anguille. Qui osera y mettre la main?）说是说阿拉伯，其实是十足法国腔。法国人才对鳗鱼没有好感，没事儿别对法国人说“石头底下有条鳗鱼”（Il y a anguille sous roche），那意思是“此事可疑”！

再说，蒙田的散文里蕴藏着许多隽语警句，诱人低头吟哦，使人终生受益。我小时候记得马克思回答女儿的提问“你最喜欢的格言是什么”，说过一句话“凡人类的一切我都不陌生”。着句话就出于蒙田，而蒙田又是引用的拉丁文：

Homo sum, humani a me nihil alienum puto.

—— Térence, Heautontimorumenos, I, 1.

法文则是：

Je suis homme, je considère que rien d'humain ne m'est étranger.

我是人，所以我认为凡是人类的我都不应陌生。

西洋人对于婚姻的幽默调谐非常多，大致上是男人喜欢讲幽默，有恃无恐；女人爱好说讽刺，透发悲酸。这里举几个女性名人的见解。

一场成功的婚姻，应该是多次堕入情网，但都对同一个人。

A successful marriage requires falling in love many times, always with the same person.

婚姻是长沙发上的一阵骚动，跟着的是双人床上深深深几许的平静。

The deep, deep peace of the double-bed after the hurly-burly of the chaise longue.

是读者，我跟他结了婚。

Reader, I married him.

这最后一句，是英国女作家勃朗特（C. Brontë? 一八一六～一八五五）说的。

爱情常常是结婚的一个果子。

L'Amour est souvent un fruit du mariage.

法国喜剧家莫里哀这么说。奥地利作家罗达罗达生性幽默，曾经说道：

我讨厌三角恋爱，唔，是出于卫生考虑。……女人，特别是牙刷，我不喜欢跟别人合用。

Ich verabscheue ein dreieckiges Verhältniss, jawohl, und zwar vom hygienischen Standpunkt. ...Weiber, insbesondere aber Zahnbürsten, hab ich gern für mich allein.

笼子确实是可怕的，《庄子》里说：“泽雉十步一啄，百步一饮，不蕲蓄乎笼中。神虽王，不善也。”动物学上幼稚初等的鸟儿，不辞辛劳跑上百步去一饮一啄，也不愿关在笼子里现成吃香的、喝辣的，何况人乎？好了，够了。刚刚不是说婚姻是鸟笼子吗？说到鸟笼，您不钻进这鸟笼子不就得了？不行！

卡夫卡说过一句毛骨悚然的话：

鸟笼子出去了去寻找鸟儿！

Ein Käfig ging einen Vogel suchen!

当心，卡夫卡的鸟笼子！

在《破围》里面，我一共写了一百一十五条，现在概括一下。

我写了大仲马，并且认为他是“知识产业”的创办人；

写了叔本华和方鸿渐读叔本华；

写了女人的三围中外有不同审美观；

写了洋人风度以及文学和杨梅疮之关系；

写了关于电影《乱世佳人》的时空交错；

写了满清遗老沈子培的条幅和诗；

写了钱锺书先生如何挖掘法国文墓，而且大有发现；

写了苏曼殊大师的《燕子龕》和黄尊宪的《人境庐诗歌草》并加以比较；

写了那位中文教授李梅庭的名字“梅庭”，有点像英语的，mating 即“交尾”；

写了洋人能听见跳蚤咳嗽；

写了三闾大学校长高松年不是“通人”，而中国大学里五院六十系功课样样都能教授的通人有，是辛亥革命元老马君武；

写了孔融孔北海多管闲事，说什么“想当然耳”，来讽刺曹丕把大军阀袁绍的二媳妇甄洛据为己有，曹操其实也喜欢甄洛，而甄洛却爱那位你她小十岁的子建；还写了下面这一段：《围城》里面有这么一段：

鸿渐的回答是：“Sh——sh——sh——shaw!”

柔嘉道：“随你去嘘。我家里的人比你家里的人好。我偏要常常回去，你管不住我。”

然后我说，英文里头“嘘！嘘！”之声 Shh, 也做 sh。这个词儿的全部意思是“嘘！静点儿！”比起中国话里的“嘘！”来，粗鲁中带点儿礼貌味，客气里含了些不耐烦。在英美的电影院、大剧场、演讲厅倒是偶尔可以听到的。“嘘！嘘！”的人不认为自己是礼貌，而是自愿做维持公共秩序的警察，消灭不礼貌。中国人喜欢把闲话带到听正话的地方，常常是台上文明小声演讲，底下大声坦然闲谈。我坚决认为，这时就得有鸿渐一样的人挺身而出，来个 Shh——shh——shh——的。要不，这次要声浪的分贝就同报告的时间 t 成正比起来，又化成各位鞋子底下的油料，促使听客顺顺当当开溜。我现在很怕听报告，哪怕是院士的最新尖端科学报告，因为台下的报告演讲的人多势众，如入无人之境，又好象一下子开出了许许多多分会场。我老觉得中国凡是开报告会得设立专职经营“Shh——shh——shh—— shh —— shh”的人员。如果鸿渐老兄已经退休而“嘘”劲未已，不妨请他老来当！等等，等等。

这一切加在一起，就是钱锺书先生在他小说里给我们呈现的精神世界，像万花筒似的那么丰茂绚烂。从我的这些读书笔记里，大家可以看出，钱锺书先生是如何渊博得像海洋，又诙谐得刺骨头。但是，我也指出，钱锺书先生毕竟不是圣人，就是圣人如孔夫子也会有疏漏的地方。这些，大家可以在这本书里去领略，就不多说了。

读钱锺书先生的小说毕竟是一种至高乐趣。我就是为了读者诸君更好地找乐子而自愿来做扫雷工作的。地雷扫干净了没有，以钱锺书的博大精深，我不敢说。要说，还是请大家在做钱锺书先生《围城》的读者的同时，也来做我的《破围》的读者！而且，首先要做《破围》的读者！为什么呢？因为，您在进这座“围城”之前，就得把如何“破围”的后路想好啊！

谢谢大家！欢迎大家提问题。

问：您怎么掌握那么多种外国语文？

答：我们大家知道，钱锺书先生的学问在世界上都是算得上的。因为你想，外国人就是学问非常好的，但是中国学问绝对不能跟钱先生相比。他是世界上大智者。钱先生的学问是怎么来的？他聪明，记忆力好，一目十行，这些都是他先天的条件。但是先天并没有把那么多书通过脑电波的办法，外星人跟他接一个电极，就像因特网那样数据传输传进他的大脑。他还是后天获得的。后天怎样获得？看书！我觉得钱先生这样一个

大智者给我们的教育是，看到钱锺书先生，就能看到读书怎么样巨大地绚烂地改变一个人。读书怎么能造就一个智者，读书怎样成就一个伟人。昨天我听朋友说，钱先生的读书笔记要影印出版，竟有四十本之多。可见他读书之多。这就要谈到张本义先生进行的事业了。读书既然能极大地改变一个人的精神面貌，图书馆就是提供改变一个人精神面貌的场所。钱先生在外国只两年，而外文好到那种程度，实在令人敬佩。他的外文之好，我在《欧美琅嬛漫记》中就说过。我大学物理老师在蓝田师范学院跟钱先生是同事，说钱先生法语非常好，语音漂亮，词汇丰富。物理教授是巴黎高等师范毕业，也自叹不如。但是，问题也得回过头来看。英国大文人罗斯金在名著《芝麻与百合》说：“一个有教养的人未必懂得许多种语言，他也只看过几本书。但是，只要是他懂得的语言，就是他懂得得透彻，只要是他说得出的语言，他就说得准确，总之，他是掌握了这门语言的精髓，也就是贵族气息。”其实，掌握多种语言并不希奇，特别是英、法、德、拉丁这些同一系统的语言。学习语言是最不需要其他基础的。重要的是，掌握一种语言必须掌握他的精髓，而不是学它的俗物。

问：请问钱教授，钱先生可不可以称为思想家。

答：这个问题我回答不出来，只能尝试一下，不能辜负我的听众。我觉得，可以反过来问，何谓思想家？如果按照提出西方定义，一个人非得有体系制度的思想，并通过著作把它阐发出来，那么，钱锺书先生也许是不够的。因为钱先生并没有提出一套庞大的思想系统，一种中国文化的博大体系。注重体系的是西方人。比如，在我曾经任教的大学里，一个文科教授如果不能提出自己的看法，而且一套一套的，就给看成没有真正学问。这点就对钱先生不适用。西方文化的源头是希腊文化。正像法国文人丹纳在《艺术哲学》里面讲的，希腊人生活要求简单，不需要艰苦劳动，地处地中海，生存环境优越，一盘橄榄一壶清水足够矣。希腊人空余时间就多了，供养得起天马行空、不着边际的思想，一套套体系就出来了。不像我们中国人发源在黄土地，又饱受灾难，没有时间思考生活以外的东西，不能天花烂漫提出什么思想体系、哲学理论。一个民族的思维习惯扎根在脚下的土地上，中国的哲学是实用哲学，孔子的哲学就是情商的哲学，教人怎么适应环境，而不是一种容纳万事万物的理论框架。

所以，不能以西方的方法论、理论体系来要求中国人，那恐怕有点“西方中心论”。中国人做学问，常常是通过注疏别人的已有学问，在字里行间表达自己的新鲜学问，所谓“六经注我”。“六经注我”就是借助对于经典的注疏，来阐释时代的精神，或者发挥自己的见解。比如唐代的孔颖达先生（五七四-六四八），他就把古代经典注疏了一遍，编了一本《五经正义》，成就了自己的学问。所以，不能用西方体系观点来

看待钱锺书先生。在《管锥编》等著作的字里行间，钱先生确实阐发了自己的思想，有思想而成家，是不是思想家？我这里还想提一个论点，先进的思想火花往往出现在文学艺术作品里，然后再反过来影响哲学等其他文化。文人是最敏感的，最能见微知著般感受世界变化的苗头，“小荷才露尖尖角，早有蜻蜓立上头”。这类思想火花钱先生也多得，珠玉随风飘洒，不能说他没有思想。要说像黑格尔那样拥有庞大的无所不包的思想体系，那钱先生的确没有。所以，绝不能以是否是思想家来评判钱先生的优劣。

问：钱教授，你写《破围》的动力是什么？

答：就是希望大家亲近钱锺书，了解钱锺书。

问：您说钱锺书先生是高超的知识调度员，我觉得真正的“破围”就是《管锥编》，你的这本《破围》呢，我觉得还在外围。从我们还不掌握的知识方面去理解《围城》，称《注围》还可以。很冒昧这么说。我觉得钱先生做的是点破性工作，所做的更像国画，不是油画，不是从第一笔画起，可能是画了两座山，中间画了一笔船，就是河了。他拿来知识一点就活了。更像是已存知识的复活者，不像你说的知识调度员。

答：一本书有它的生命。你说我的知识调度员不对等等，我欢迎任何评论。《破围》是艺术化的名字。这里有两点误解。一，我反复地说明，特别反复地对杨绛女士说明，《破围》不是注解钱锺书先生，而是对他书里面大量的古今中外的知识进行了解释，一点不涉及到阐发钱先生的微言大义。原因很简单，因为我不是研究钱锺书的。你不要把这书看成是钱学研究，而看成是钱某人借着钱先生在做自己的文章，像范旭仑先生在对《破围》的书评里讲的。甚至，您把《破围》跟《围城》脱离开来读也可以。

钱定平，学者、作家，二〇〇二年七月二十一日在大连图书馆白云书院演讲。范旭仑整理，并经讲者审定。

解读二十世纪文化的科学底蕴

钱定平

昨天，我讲了从《围城》到《破围》，介绍了钱锺书先生的古今中外。今天，要讲一个完全不同的题目：二十世纪文化和它的科学底蕴。还是从送一条对联开始：

闭门如入山，有好花解笑，好书怡情，青简成活物；
开卷即阅世，赞几辈英雄，几番事业，文字起波澜。

青简是书的雅称，什么是“青简成活物”？大连图书馆张馆长成立“白云合唱团”，我听他朗诵吟唱我国古典诗词，用音乐的旋律释放文字的能量，文学一下子变成活的了。古典诗词活动在读者脑海里，又通过许多不同方式，例如音乐形式，再阐发出来，这就充满活力了。

大连有个白云书院，湖南有个岳麓书院，两相对峙，遥遥相望。我是湖南人，应该更向往岳麓。但是，我这篇报告却是因为看了岳麓的两篇演讲而引起的。岳麓先后请了余秋雨和余光中两位先生，登杏坛而发大响。两个美妙无边的题目在耳边余音袅袅。一是《面对二十一世纪的中国文人》，二是《艺术经验的转化》。对于这两个课题我都有兴趣，特别是余秋雨先生讲的第一个，更招人惹人诱人也可以显出何谓“夸人”。

不过，已经进入“二十一世纪”的“中国文人”，似乎首先得站在二十一世纪的大门口，回首伫望一下二十世纪的中国文化大概面貌才是。我就望了一望，却深感那里缺乏的是科学中的人文内涵，人文里的科学灵魂，许多人生好戏、文坛闹剧都发丧在这个节骨眼上。

余秋雨先生本人也“认真地鸟瞰了一下”，不过舍中国而远趋新加坡。那次“狮城欢会”还出了一本书：《第四座桥——跨世纪的文化对话》。但先生所说四样东西划分逻辑混乱，这侃“应当把自己心底的生命的苦恼、生命的冲撞，甚至生命的分裂真实地表达出来”。而“脑壳”（湖南话，脑袋的意思）后面，却连“文化大革命”中那么一点“小恶”都讳莫如深！言行之妍媸，反差可能太大些了吧。

不作反思，实际上是不相信不服膺科学，再加上缺乏起码的人文精神。二十世纪的文化证明，文化人缺乏了这两点，就创造不出高尚和健康的文化！

果不其然，法国谚语云“一个傻瓜总能找到一个更傻瓜崇拜他”（Un sot trouve un plus sot qui l'admire）。不过，所幸的是市场经济已经启迪民智，大大提高了全民对堕入“更傻”境地的警惕性和判断力了。更何况，“千人之诺诺，不如一士之谔谔”。

现在，到处有演讲和报告，书籍更是汗牛充栋。我管见所及，似乎很少有人谈到文化的底蕴问题，谈到目前中国文化界最缺乏的人文精神缺损的问题。

我在演讲里要论证的是：二十世纪的文化（美术、文学、音乐、舞蹈等等），就是在科学的温室里受精的，就是在技术的染缸里诞生的，就是在对于时空、关于物质、有关意识、关爱人文等等，在这些事物的精密研究和恢廓思考里边发育成长的。

一句话，二十世纪文化可以叫做“加速器里的文化”（An accelerated culture）；“中国文人”要跨“二十一世纪”，当然就应该是“加速器里文化”的“说书（tales for an accelerated culture）人”。那么，要讨论“大文化”，要做批评，要谈美，还离得开科学吗？否则，上诤一篇“文化”，下讲几座“桥梁”，左来数声“叹息”，右搞一场“苦旅”，无非全是隔靴搔痒，或向壁虚造，或甚至信口开河，像庄子所说的：“不精不诚，不能动人”之谓了！

说到当前中国文化界缺乏科学思想和人文精神，这一点，我不得不还是以余先生为例子。

其一：秋雨先生宝马香车逛了欧洲之后，我原来想象，欧洲充满深厚博大的人文精神，对他应该有哪怕是一丁点儿启迪，可是我完全失望了。站在维苏威火山口，先生看着美丽的岩浆上开放着美丽的花朵，竟然对着电视机镜头说，他认为“美丽和灾难是不可分离的”。

试问：以欧洲为发祥地的人文主义精神何在？试问：到了奥斯维辛集中营，那里更充满了触目惊心的灾难，先生又该怎么来如获至宝般地发现成堆打仗的“美丽”呢？

其二：对着求知若渴的莘莘学子，在庄严圣洁的讲堂，先生大谈欧洲“文艺复兴”，居然说“文艺复兴是呼唤过去，但正是同时也呼唤未来，混杂在一起，而我们很多中国人却不能了解”。的确，我这个在欧洲住过许多年的中国人，就怎么也不能够理解这些貌似深刻其实肤浅的话。不错，希腊古代雕刻的大量发现，的确是让欧洲人认识到了古希腊人如何表现人体，以及那精美绝伦的造型艺术和人神一体的哲学思想。试问：有些人眼里的文艺复兴，难道就是让人抚摸着雕刻顺路返回到古希腊，再转弯抹角回到现今人世吗？

实际上，希腊雕塑和文学在中世纪并非先生想当然那样并不为人所知。就像产业革命实际上建立在中世纪的积累之上一样。文艺复兴的形式和功绩同样是让人去了解现今自己的本身；中世纪的科学是神学，研究的是上帝，而文艺复兴的科学是人文主义，研究对象是那个时代人们的本身！这些话，难道不是任何一本谈文艺复兴的书里找得到的“初级话语”吗？随意记起有一位英国真正的文化专家，他在讲文艺复兴的文章（Denys Hay: Renaissance: Essay in Interpretation, 一九八二）里面就特别耳提面命指出，读者一定要区别“文艺复兴”同“文艺复古”！

这才是科学和科学态度嘛！我这里说科学，是要挖掘文化的科学底蕴，就是科学技术在人文精神的指导下，对于文化内涵根本性的影响、浸润、“迂回和进入”。这里自然并不指载体，也非工具。一个会把文章写到软盘上，写上万维网的作家，依然可以没有科学精神（更不谈一桩都不会的）。我当然也不是说外国文人全是科学家，只想指出这乃是一片共识氛围，一种服膺态度，一个努力目标，也许还带着热烈争辩和论战。这里有一个外国例子，可资开启头脑。

英国文学怪杰查尔斯·斯诺（C. P. Snow, 一九〇五～一九八〇），物理学家出身，后来从文。写过反映英国知识分子的“系列小说”，作过政府顾问，一生丰富多彩，爱好挑起事端，喜作惊人之语。一九五九年他应邀到剑桥大学的“瑞德讲座”（Rede Lecture）做过一次报告，这就是后来闹得沸反盈天的《两种文化和科学革命》（The Two Cultures and Scientific Revolution）。我手里的是一九九八年剑桥大学出版社的新版本，书名是《两种文化》（The Two Cultures）。斯诺认为文科学士和理科人士分别代表两种水火不容的文化，相互瞧不起对方又拒绝了解对手。斯诺愤怒地说，人文学者对于不读莎士比亚的科学家嗤之以鼻，但是，不懂“热力学第二定律”的文学家自己不是常常伊于胡底？由于“出身”作怪，斯诺显然偏袒理科人士，所以他给西方一些反对“科学魂”的文人和文科教授称为“斯诺悖论”（The Snow's Fallacy），群起而攻之。其实，除了他有点儿偏激自负而不足取之外，这位斯诺倒是主张在文理之间、在莎士比亚和“热力学第二定律”之间架设桥梁的。我中国以前也有个丁西林先生，物理学家，同时也搞点儿文学。西林先生没有提过什么“两种文化”，他身上这两种文化结合得很好吧！我读《浦江清日记》也深受震撼，对于当时大学里面文、理两科教授之间的交流融洽，大为惊讶，如果放到今天，简直匪夷所思！

所以，斯诺在四十年前钩绘的文化上的景色，难道不正是目前中国文化的真实写照？不过，我们这里无论科学大家或文学豪士，读过这位斯诺的人可能太少，也莫不关心什么“两种文化”，还辩论争斗不起来。但是，从一个侧面来看，文化太缺乏科学思

想和哲学反思，这两座相叠相成的莲花底座，则是不争的事实。“五四”时代我们的先贤呼唤“德先生”、“赛先生”。论者常常感叹“德先生”至今犹抱琵琶半遮面，岂不知“赛先生”也还根本没有成为文化的“大众情人”。于是，就必然引发了一些人“失恋”中的种种精神缺损和行为失态。美国有一家华人报纸说，中国大陆文人作家，百分之九十以上是科盲，此言非虚。

我们今天不谈某些作家的浮躁肤浅、媚俗平庸，电影电视的浅薄荒诞、粗制滥造，以及足球运动员的“三失”：失球！失败！失节！……这种种流行病，甚至已经侵占到了电脑和网络技术。请看：我用拼音输入，当我输入“wangye”，我本来希望屏幕出现“网页”，哪知来迎接我的实际“王爷”！输入“chuguo”，它就心急火燎来了“出国”，如果打进去“huiguo”呢，是“回国”吗？不是！是“回锅”肉！

我们已经进了二十一世纪的大门口，难道没有必要回忆一下上一个世纪之交的那个大门口吗！

科学向文化进军的那个千禧

文化是什么？一份稍纵即逝的缘分，一腔永不饱足的饥渴，一种经久耐用的沉淀。这种缘分有一个特点：文化沉淀来源于人本能的饥渴如此迅猛，连稍纵即逝都能紧紧抓住，而这宝贵的积累沉淀又会在不经意间就荡漾泛起。人们都有体会，有时候，一片熟悉的歌声，一缕午后的斜阳，一阵薰风，几丝春雨，就会招来皇皇一篇遐想，拖来累累一串回忆，拽出整整一个时代。于是，文化这种缘就非要精密灵巧而又随机触发（trigger）的机构不可。文化缘的科学秉性，就在于她原来是由一系列自然科学的精妙意象，一组组现代技术的精巧零件所构成的。这么说，既包括了文化的制作过程，也涵盖了文化的传播和欣赏机制。所以：

文化的良种基因 = (科学思想 + 民族特色) × 人文精神

其实，这早就是古今中外、丰富多彩的传统。

中国孔夫子的课堂那里就不分什么科学和艺术，他提倡的是《周礼》早就制定的教学计划“六艺”，即“礼、乐、射、御、书、数”，不但“数理化”，还带拉弓骑马，既有科学，也渗透了技术，而一部《论语》，就贯串了人文精神和情商修养。“六艺于治一也”，孔子说得多好！孔夫子提倡学诗，为什么？振聋发聩：是为了“多识于鸟兽草木之名”！在他老夫子在讲坛上，科学和人文结合得天衣无缝。夫子更说“君子不器”，确定了教育的准则，是科学人文都要懂得。再看希腊神话，却说有九位缪斯分别掌管科学文艺各科，是“专业户”。

我荆楚才子屈原，更是石破天惊向天地、向人生、向鬼神、向历史发出了一百七十多个大质疑，不问破宇宙死不休，这样才下笔“昂昂若千里之驹”！据李政道先生说，长诗《天问》是世上最早的宇宙学，也是用几何学来解析地球形状的一部科学！

后来，一些不肖学者以为拔着头发就能离开地面，只死背“不学诗，无以言”，于是从辽阔太空一下子自愿蜷缩到蜗居斗室去了。古希腊时期，科学家、诗人、哲学家睡的还是“统铺”，比肩抵足。中世纪给文化一律给绑上了经院的“贞操带”，眼不窥园，足不出户了。于是经过几番几劫的反叛和反思，这才迎来了文艺复兴之春。

但丁唱道：“爱，她能够推动太阳和其他星星”（L' amor che muove il sole e l' altre stelle）。这多么像东方太老师《周易》里的名句：“地势坤，君子以厚德载物”！后来，在古典主义逼仄书斋里琅琅书声中，这种传统却又逐渐衰减凋零，还给浪漫主义诗情画意的美景和激情所冲淡稀释。说来好玩，自然科学在文学创作领域还有一番自然主义的奇遇，遭到过一群发烧友分子超负载的挪用透支。那便是福楼拜、左拉这些人歌唱“诗歌像几何一样精确”的天真时代了。

那么，二十世纪到底带给我们什么呢？

有没有一种形象的办法，把二十世纪给简练而精当地描绘一下？

这幅艺术作品说明，二十世纪给人类带来空前繁荣进步的同时，也给我们的子孙留下了一个人文丧失、环境破败的世界。我们先来回忆一下，上一个千禧。十九世纪末到二十世纪初的那个千禧，迎来的是科学向文化进军的大好时代，艺术形式的滔滔洪流汇合着科学底气一泻万里。

画家们是文人艺术家向科学学习的先锋。科学精神首先在画布上渗透皴染化开来。光线，不再仅仅是视觉感受，而成了画家手里一门生动活泼的物理学；几何学不再仅仅是抽象的空间配置，而成了画布上一座非常艺术的坐标系统。世纪之交美术革新得力于三个人：塞尚致力于引进空间的新概念，高更专注在构图的新形式，凡·高则解放了色彩丰富华美的物理天性。三个人都分别是绘画上的几何学家和物理学家。凡·高的书信里，他发明了无数描写各种细微色彩差别的名词，研究这些色彩的物理视觉效果。塞尚则把自然表现为“透视而成的圆柱体，圆形和圆锥体”。

这样，到了二十世纪，美术前沿如同老百姓生活一样，同科学技术、同时空质疑，已经是形影不离了。

艺术向科学索取“崭新形式”

初次涉足现代美术的青年，一定会被印象派以后花色繁多的西方抽象艺术搞得眼花缭乱，从惊叹而糊涂，由迷惑而景仰。的确，这些派别光名字就够吓人的。什么“立体主义”（Cubism）、“新造型主义”（Neo-Plasticism）、“精密主义”

（Precisionism）、“简化主义”（Minimalism）等等。怎么理解这些流派？正中陆放翁对儿子说的话：“汝果欲学诗，工夫在诗外”！必须在绘画以外的精神领域寻找其根源。

现代美术，几乎每一次创新的冲动，或者模仿的休克，都来自对于科学精神的必恭必敬的理解，或者热情过度的曲解。画家手里握着的是画笔——或者仅仅是能够代替画笔的某种物件——而心里想到的却是爱因斯坦，量子力学，拓扑学，“机电一体化”等等。且举一两个小小例子。一个展开的“超立方体”（Hypercubic），就足够叫萨尔瓦多·达利（S. Dali）欣喜若狂，创作了著名的《基督受难》（或“超立方（身）体”，Corpus Hypercubus）；而这以后，超立方体就一举成了艺术家跨上空间“第四维”的台阶了。

法国画家毕加比亚（F. Picabia）作“美国裸体女郎画像”（Portrait d'une jeune fille Americaine dans l'état de nudité），却只画了一只汽车上的火花塞头，诱使人们发动想象，那玩意儿一经触发就会点燃色情的火花。这也就是“裸体女郎”的艺术诠释辞，或者技术说明书了，两者浑然天成。

难怪法国诗人阿波利奈要说，毕加索的成功在于他一辈子总是“向宇宙质疑”了！

科学壮美寥廓，科学无微不至，科学升天入地，科学无远不届，这就不能不给文化造成深刻影响，发射强烈冲击，逼她俯首、仰视，让她服膺慕从。科学家的只言片语——艺术家作创作宝鉴！

怀特海和罗素在巨著《数学原理》（Principia Mathematica）里说：“每个个体只在它与世间其他东西的交织中才能加以理解。”于是，立体主义者等等派别的画家便把画室装潢成了科学实验室，在绘画里把不同个体都搅和在一起，认为这才是物体的新的“存在形式”（mode of existence）。例如，毕加索的《格尔尼卡》

（Guernica）就是这方面最著名的范例。一九三七年，德国纳粹军队驰援西班牙佛朗哥法西斯集团，居然挑选了格尔尼卡小镇来作“大规模轰炸技术操练”，繁忙热闹的市镇

立刻血肉横飞，活生生的人兽生物瞬间成了血肉模糊的碎片，全世界为之震惊愤怒。第二天，毕加索就画出了草图，两个月完成整幅作品。从抽象艺术的理论上说，这幅画突现了老百姓的生命，从不连续状态一下子变成了连续形式交织状态。不连续、离散着、个性状才是生，连续化、粘连着、交织状就是死；单个的人自由活动难道不是生？血肉模糊、不绝如缕难道不是死？这样鲜明的对比再加上灰黑刺目的底色，更提高了表现力。这幅画既是毕加索立体主义的杰作，又是无声声讨法西斯罪行的利剑。据说，德国纳粹占领巴黎后，有一个颇懂艺术的德国军官参观毕加索画室，看到了《格尔尼卡》的照片。纳粹军官问：“这是你干的？”毕加索斩钉截铁回答：“不！这是你们干的！”不禁想到，这大概又可以给余秋雨先生提供一个“灾难同美丽密不可分”的更好证例了吧！

有的画家，甚至一辈子都用美术来表达奇妙的数学世界，以及数学上可能而现实中很难想象、或者数学上和现实中都不存在的奇思妙想。所以，观赏者在理解立体主义的同时，也就是要理解这个“新的”世界世界，反之亦然。相比之下，我觉得荷兰“数学味”很浓的画家艾舍（M. C. Escher），他那种图解数学概念的绘画，像那幅《莫比乌斯带》（Möbius Strip）之类，倒主要只有图解趣味了。

不过，艺术家对于新思想、新方法追求也不是永无止境的。往往会发现，兜了一个圈子，又回到先人曾经扬帆出发的地方。六十年代美国兴起了“大众艺术”（Pop Art），创导者像李希坦斯泰因（R. Lichtenstein）等人，本来都是很卖座而实用的写实画家，却不知怎的疯魔于抽象再抽象，并宣誓要重建秩序。其中一位瓦荷（A. Warhol）先生的经历特别有趣。他曾经用照片通过抽象化手法制造了《玛丽莲·梦露像》而声名大噪。当我们欣赏他们，像“大众艺术”家瓦荷后期作品，就会发现他们显示出中国画的写意和图案风格。

这时候，中国人不禁会莞尔失笑了。请看瓦荷的绘画《花》（Flowers）。明显地表明，在经过探索试验的一阵阵喧闹哄乱之后，他们转过来追求一种平实朴素、绘意写神的风格，外带某种图案价值——这不正是中国绘画的特点吗？

所以，如果真要溯本求源，西方现代美术倒都深受东方美术、特别是中国美术精神的影响。中国绘画的神韵说，可说是现代绘画各个流派都追求和崇尚的精神。中国美术史上奉为圭臬的“绘画六法”里，第一条就是“气韵生动”。中国的“气”，就是一个宏大博雅的科学概念、人文意象，它标志着人类对自然界基本推动力一种明确生动的概括。自然的“气”如何转化为画纸上的“神”，这就是中国美术自然观察的核心，也

是技术操练的要领！中国画，一直就是在严格的哲学思想制导之下发展起来的。也许，欣赏抽象画的时候思考中国人常说的“书画同源”，想着中国的行书草书，如象怀素的书法，可能就能够窥见抽象三昧了！行草的凌空飞舞难道不就是抽象画吗？

没有什么文化产品，比建筑更会吸吮科学和技术的恩惠乳汁。

当玻璃幕墙大肆轰炸中国各个大都会时，很少有人想到当初玻璃曾经代表过空间概念的“空”，或人文思考上的“无为”（Nihilism）。在数学上，空的集合是空集，而空集为元素的集合不是空集。这些个暗合于中国老庄哲学思想的空灵意象，以及老子说的“故有之以为利，无之以为用”等等峻论，在建筑美学上获得广泛推崇。玻璃是空，正好拥抱阳光，欢呼玻璃就是欢呼光明。反之，自认是个“业余美术家”的希特勒，他的建筑修辞学就憎恨透明，因为极权以暗箱（Black box）为不二法门。

香港的汇丰银行建筑是另一个样板。一升银行应该用什么来象征和表现？且看汇丰建筑师佛斯特（N. Foster）的推理公式：银行—金钱，金钱——运动（“钱滚钱”嘛），运动之最—火箭。汇丰银行建筑于是就成了一台在发射台上整装待发的火箭！

科学和技术进步所带来社会生活的巨大变化，也使一部分人产生了恐惧。艺术上的“表现主义”也就这么降生了表现主义在美术、建筑、音乐等方面，都有强大表现。在文学上，有奥地利诗人特拉克尔的诗歌。诗写得非常好，影响愈来愈大。我在散文集《美是一个混血女郎》里收了一首他的短诗，可以参看。

二十世纪的科学发现也给音乐家带来的震撼太大，从他们的心灵一直震荡挑到乐器上的音符，然后又反弹回去。二十世纪的头脑不再把自然看成和谐晶莹、诸如水晶般的有机体，精密科学和精细分析揭示了什么都有着内部结构。马勒（G. Mahler），勋伯格（A. Schoenberg）等人和他们的学生，他们的音乐就反映了这种心灵震撼和理性认知。人们听他们的音乐，发的却是科学幽思，好像看到了从混沌一团的煤炭，经过时的锤锻，声的腾挪，渐渐变成晶莹澄澈的透明晶体。这些用他们的母语德语说，就是：

如象光亮的山间水晶

比煤炭之于钻石还要陌生！

wie der helle Bergkristall,

fremder sind, als Kohle dem Diamanten !

要说美学？美学家如果不懂一点儿起码的数学，还谈什么美？“惟有欧几里德才懂得裸体的美”，至理名言。英国学界泰斗罗素（B. Russell）有一句话：“公正地说，数学不但包含着真理，还蕴涵无尚的美，一种冷峭严峻的美，恰像雕刻一样。”

美学里不给这份“严峻冷峭的美”分一杯羹，文化老饕们会饱足满意吗？

“思想之于文学，正如光线之于绘画”

从上面的微观艺术形象，不难看出背后支撑的宏观指导思想，也可以掂量出西方文化和中国文化的大不同。西方文化浸透着一种发源于古希腊的秉性，泥着思辩的追求，粘着反思的苦恋；艺术如此醉心，文学也同样痴迷。英国诗人邓恩的一部诗集叫做《解剖世界》（An Anatomy of the World），倒像是手里拿着解剖刀的哲学家：“新哲学抱着怀疑召唤一切”（And new philosophy calls all in doubt）。我想用法国诗人布热的话来说，最是清晰精当：

La pensée est à la littérature ce que la lumière est à la peinture.

思想之于文学，正如光线之于绘画。

西方科学哲学巨匠维特根斯坦的理论认为，世界由“原子事物”组成，人类给它们的图形贴上了语言标签。但是，因为原子事物如何“描图”的方法非常主观，所以言辞同“原子”就无法一一对应。这种语言同思想之间这种相依赖又相矛盾、剪不断而理还乱关系的思想，影响非常深远。

形象思维那天马行空的天外飞弹，一心渴望的就是科学思想来制导。乔埃斯为伊消得人憔悴，才写了《尤利西斯》（Ulysses）。他把英语散文的可能元素和表达方式全都“穷尽”了，旁人当然很难卒读。在“天书”《芬尼根守灵夜》（Finnegens Wake）里，乔埃斯不得不进行再创新，殚精竭虑“发明”一种同音乐相似、但和思想相背的语言，例如，All moanday, tearsday, wailsday, thumpsday, frightday, shatterday till the fear of the Law 之类。我有一条证据，说明在崇尚科学的理性层面，乔埃斯和自然科学家是息息相通的。“天书”里莫名其妙却最为精彩的一句，Three quarks for Muster Marks，马上就博得理论物理学家喝彩。而且，理论物理学家、诺贝尔物理奖得主盖尔曼借用其中“夸克”（quarks）一词，来给物质最最小的构成零件定名，一时传为科坛文苑交相辉映的绝顶佳话。反过来说，如果他们也像斯诺所批评的科学家一样不读文学，更抗拒乔埃斯，能够搬得动“夸克”粒子吗？

到了十九至二十世纪转弯那会儿，对于时空神秘性的追索，更成了文人时尚，十九世纪写过《莎翁乐府》的查尔斯·蓝姆说：“时间和空间最叫我困扰”（Nothing puzzles me more than time and space）。这在中国文人眼里看来，不问他个“吹

“一池春水，干卿何事”才怪！美国现代小说家平钦(T. Pynchon)就更付诸行动，迷上了对科学题材的摆弄，而且真干！他早期就写了《熵》(Entropy, 热力学函数)，后来的成名作叫做《万有引力之虹》(Gravity's Rainbow)。在这些书里，奇妙的想象，荒诞的情节和怪诞的数学语言进行有机合成，合成了一个魔方球。

凡此种种，都叫人想到有一种恰当的物理效应，迟早就会发明一种与之相应的器件；有一种科学理论或者著作，迟早也会出现与之响应的文学作品。霍金先生的《时间简史》也许就正在等待着哩。

试问，从施本格勒(O. Spengler)的名著《西方的没落》(Der Untergang des Abendlands)里，谁说闻不到“热力学第二定律”的影子？在西方文学和艺术声势巨大的“变形”(Metamorphoses)热潮里，难道听不到爱因斯坦“广义相对论”的背光？爱因斯坦提出的“广义相对论”，不但改变了科学界对于广袤宇宙、对于时间空间的看法，而且，还特别影响到了文学艺术。可以举萨特的存在主义为例子。

存在主义最初的推动力，就是对于新宇宙观的反动！文学家、诗人、画家等人物是最敏感的生物。我们先来看看，爱翁他有什么惊世骇俗的观点，足以让文学家目迷五色，进一步则感到五雷轰顶！

牛顿力学给相对论力学取代，原来有特定的语境，就是太空。不！文学家却天真而又痴心，采取了全盘“拿来主义”。在萨特的第一本小说《恶心》(La Nausée)里，主人公罗冈丹眼里的世界是一团混沌不分、黏黏糊糊鼻涕似的胶体，像电影《异物凶形》(Aliens)里的异物一样。主人公哀悼和怀念已经风光不再的牛顿力学。在那里一切都是中规中矩、轮廓清晰的刚体，一个简单美丽的公式： $F = ma$

就能风情万种地主宰一切。而现在目前这个“相对论”宇宙，居然存在着“弯曲变形”了的空间，在高速下“变慢”的时间（见上图），这只能让他感到一阵阵“恶心”。于是感觉大势已去，甚至自己这些人简直连存在的价值也没有了：

Nous étions un tas d' existants gênés, embarrassés de nous-mêmes, nous n' avons pas la moindre raison d' être là.

我们只是一大堆披枷带锁的存在物而已，自作自受，我们完全没有一丁点儿理由存在。

请看，牛顿力学和相对论在萨特主观上的无意错位，一举让“存在主义”在文化子宫里受了精、着了床！同样的艺术感觉的或者生理感受，在欧洲画家可可施卡(O. Kokoschka)和希勒(E. Schiele)这些人的作品里，也都表达得淋漓尽致。

科学的人文主义思想是弥漫在世界文化界的一片空气，一串公式，一种氛围，一个不管分子多么纷繁复杂而稳稳坐定的公分母。如果不是这么看，又怎么能够把里尔克那样复杂的文学现象解而读之？这位与卡夫卡同时代的奥地利诗人，在巴黎听过解剖学课，跟罗丹学习过雕刻。里尔克一生写了很多所谓“格物诗”（Dinggedicht 大多数人翻译成“物诗”，或“物之诗”）。但是，中国的《礼记·大学》明明说：“欲诚其意者，先致其知，致知在格物。”朱子更讲究了：“格物致知，便是要知得分明”。那么，作家、诗人等等，他们需要不需要也格物致知呢？

奥地利诗人里尔克便是要“知得分明”的一个。不仅如此，他还在精密“格物”的基础上，把每一桩物理个体都加以诗化，又给每一个物种一片优雅飘忽的弹性粘性，一切个体于是都存在于一个数学上的“连续统”（Continuum）当中。在这些“格物诗”里，一朵玫瑰，一面镜子，一只娃娃，一泓喷泉，一匹野兽，一间房间——里尔克把它称为“梦中芸窗”（ein Zimmer in einem Traum）的，都具生命，全有历史，皆能关联。里尔克如此热爱生命，喜欢格物，如果到过名闻世界的湖南桃花江“美人窝”，一定会写那里连虱子都是双眼皮、有酒窝的！“格物诗”是精妙的物理观察，也是美艳的视觉奇观。读读他的名诗《笼中豹》（Der Panther），就能感受到一片气韵生动，几声不同凡响：

笼中豹

——写于巴黎植物园

无穷无尽地走过铁栏，已把他的虎视磨损
他疲倦，对一切都已不再视听
他前面好似万千重铁栏
而万千重的背后什么都已不存
柔韧绵软的步武，轻捷强健的脚印
转着圈子愈收愈小，围绕着中心
是一场孔武有力的舞蹈
在中间，站着个巨大的意志消沉
偶尔几次，那眼珠上的帘幕无声
会卷起，于是放进去一副图景
那图景穿透给静穆紧蹦着的四肢
——一直到达心中才黯然消魂……

诗难懂，也难译，独有我们中国人却心有灵犀一点通。坡仙说“小诗如秋菊，艳艳霜中明”，里尔克的诗亦然，小扣大响，冷艳如霜。诗人正是笔墨酣畅地执行着《文心雕龙·诠赋》里的名句：“情以物兴，故义必明雅；物以情观，故词必巧丽”。首先，如果里尔克不在巴黎动物园里边呆上几天，天天格物，“格”那头豹子，是绝对写不出来的。当然，这里又有他深深受“泛灵论”（Animism）思想怀柔覆盖的影子！

让我们再来欣赏一下他的著名组诗《十四行遥寄俄耳甫斯》，感受一下里尔克那片晦涩的解读艰难，几声奇崛的浅吟低唱。

呼吸吧，你无形的诗歌！
你始终围绕着我的存活
同外界进行纯洁的对换，押着韵
其中韵律化生存着的是我

只有一朵浪花飘过
那雍容浮现的大海就是我
在所有海洋里最会剪裁
所以能把空间也赢得着
有多少这样的空间处所
已在我处长存，又阵阵风儿吹过
合成了我的娇儿一个
薰风啊，我气息所钟，你可认得我
你，一度曾是树皮那么光滑磊落
——如今圆润的华篇，
这就是我的诗歌……

这是诗人的歌，也是诗人的生理学、物理学、生物学。那么，应该怎样来理解这首诗呢？

为了生存诗人呼吸着。但是，呼吸对于诗人，又有特殊的提供营养和促进想象的作用。诗人吸进空气，同时和外界世界进行着物质的“对换”。物质空气进入诗人内部，又促使和形成了诗人本身产生的物质——诗歌，诗人呼出的是诗歌。那么，对于诗人来说，诗歌又是什么呢？无非就是诗人吸进呼出的物质——空间和空气。诗人是一架改造空间和空气、使之成为诗歌的特殊物质！

试问：谁又能说这里不充满了丰赡美妙的科学意象？

从“格物致知”入手，两者这么一“打通”，里尔克的晦涩就容易对付点儿了。有谁对里尔克余兴未尽，可以再读读我散文集《美是一个混血女郎》里面的《破解琴心说骚人》篇。所以，美国女哲学家浪歌（S. Langer），以她特有的细腻入微的观察，总结了一句话：

Art is the objectification of feeling, and the subjectification of nature.

文学艺术：感情外化为无我之境，自然内化为有我之境。

此话我认为比王国维还说的进了一步，可以成为经典；当然也可以用来理解里尔克。如是观之，我们还能够说自然科学对于诗人没有影响？或者单用自己的一颗颗赤裸的心，就能够“解读”这个那个了吗？

当然，我们感兴趣的是科学对于文学深层次的浸润，而不是文学对于科学表层次的搬用；玩弄科学名词不见得就有科学精神。多年前中国有一部描写数学家的小说，里面充满了复杂莫名的解析数论演草式。我看就像挂在绿树上的几片枯叶，怎么也品味不出这篇小说有什么科学人文精神。岂料到了二十世纪后期的世界村，中国文化居民仍旧我行我素、奇行独立，以为仅仅把人生经验映射（Mapping）到文字空间就是创作，不需要任何思想给输氧，或者反思来制导。这不是典型的向壁虚构（Fiction），又是什么？写小说无须学识，只问人生，还可以一逞其能。可惜的是，目前的“作家解读”、“文学批评”什么的，也是用这种烹饪方法调制出来，也之是个人经验在文字空间的映射，不带着任何理论思维。这就落入了风格轻浮而行为走险之作，算不了严格意义的文学评论。

注重文化修养的科学家都一定阅读文学，但是只有深深浸透了科学精神的文学，才能引诱科学家毅然决然“失身”，去偏离自己原有的严谨轨道，为之不惜去做一趟闯荡江湖的浪子。一个文学界、翻译界叫人感叹、令人伤怀的例子，就是波伏娃的《第二性》（Le deuxième sexe）的英文翻译（The second sex），这故事听起来颇有点儿像朱生豪翻译莎士比亚。《第二性》第一本英文的翻译者不是文人，而是一位动物学教授帕石莱（H. M. Parshley）。为了翻译这本书，动物学教授不但要在不是母语的法文世界里过关斩将，而且要深入法国和德国一大帮哲学家的恶猛林子中去斩荆劈棘，而对于生活在这片树林里的“凶猛野兽”他却一无防备。最后他不折不扣为了翻译这本书呕心抽肠而死，留下了一册优异卓拔的译本。在他身后，《第二性》许多别的语言的译本都得力于他传世的英译。

共生体和“文化培养基”

我们还要谈二十世纪文化的另外一个鲜明特点。而这又正是中国文化的生态里面非常缺乏的！

英、法、德、俄等西方语言里，文化和“培养基”是同一个词（分别是：Culture, Culture, Kultur 和 К у л ь т у р а）。这是一片华美、深刻而命中注定的语言意象。西方文化人历来有一腔鲜明脾气，我喜欢称之为“共生共栖现象”。……往往是一篇佳作一经问世，大家就立刻像过节似地踊跃传颂；一个疑义一经提出，所有的人马上以解决世界难题的劲头热烈讨论；思想和情趣的沟通像是有千万条通道交流往来，艺术品位和欣赏的感染也穿过无数道经络四通八达，创作上的相互启发和借鉴更像小学生那样你我传抄。他们不是“涸辙之鱼”，但“相濡以沫”，用自己的艺术的、思想的高级分泌物来相互滋润着，互相补充着，共同繁荣着。他们与其说是一个由个人组成的群体，不如说是一种完全共生共栖（Symbiosis）的文化生态！文化，也就是文化人的培养基啊！

我住西方多年，虽然不算文人，却深有体会感染。因为，在我活动的大学理学院里，也是这样的情景。泡咖啡馆是常识常事，泡咖啡馆，咖啡是喝下去的，而人却泡在咖啡馆的那种人文的、艺术的、科学的情调里。情调、氛围、环境，正是比课堂要营养十倍甚至百倍的催生文化科学的土壤！在一篇写布拉格的文化科学氛围的散文里，我曾经这么写泡咖啡馆：

空气里朦胧着轻柔幽雅的背景音乐，多半是德沃夏克的《新大陆交响曲》，或者斯美塔纳的《沃尔塔瓦河》。一杯“卡普奇诺”咖啡正在喝着，那斯拉夫女郎手儿把着咖啡杯的把儿，一根小手指儿还微微翘着，像鱼儿喋喋似的轻轻碰一下杯子边儿，一口，两口……一杯咖啡在手，她简直就是端庄、娴雅和风情万种的化身。或者，侍者刚送上来一杯还冒着热气的清咖啡，那天花板上的西洋油画倒影进了液体的表面，好像，女郎喝的就是一杯色彩斑斓。她又从容轻柔地把一块方糖放进去，斑斓的湖面荡起了同样轻柔的小小涟漪。她又更柔媚妙曼地倒进少许奶，那咖啡就变了，化出了一种勾引欲望的巧克力色，女郎于是又成了妩媚和魅力的一片图解。在窗外看到上面这种情景，而那最是令人触动的，就是两个人对面坐着，大概是大学生吧。他们同时在喝咖啡，两双眼睛都掠过杯子沿儿，同时停落在对方的眼睛上边儿。话语已经成为累赘，因为杯子里少许热气正袅袅婷婷，摇摆上升，看过去使对方的脸儿显得分外娇媚，要不就英姿飒爽……说喝咖啡，其实，喝下去的是一种氛围、情调、心绪，还有布拉格式的文化共鸣。

到了二十世纪中期以后，文人学者、自然科学家更把咖啡馆看成第二书房，甚至是第一书房了。例如，人们常常可以在巴黎的“赋乐和”咖啡馆（Café de Flore）见到一幅场景：波芙娃坐在她的老位子上，面前摊放着书本，展开着纸张，她一只手握着钢笔，另一只手举着香烟，正在烟香袅袅之中沉思。她身边坐着她一生的伴侣萨特，一个戴眼睛的小个子男人——比她还要矮，衣冠不整，貌不惊人。可是，整个世界都在观望着他，半个地球都在读他的书，所有学府都在企图弄懂他的思想！

那么，中国的文化生态呢？

它扎根于个体的“文人相轻”尖刺，文人们之间的关系是冬天刺猬之间的关系：离远了就感到孤寒，凑近了又相互抵触！“门户之见”还只是一篇轻描淡写，“圈子”则是恰当的单刀直入。中国文人不愿自己的神笔在饱蘸墨汁的同时，也稍蘸那么点儿科学精神。同样，也很难要他们扮演共生的角色，伸出自己高贵的手臂去拥抱群体生态。

卡夫卡貌似踽踽独行，其实，和同时代文化人的共生，才是构成卡夫卡的一块部件。重要因子还有下面二者：卡夫卡当代科学发展作用于他的巨大影响，卡夫卡所使用文学语言德语文学的熟悉程度。文学批评界如果没有准备这“三要素”而要“解读”卡夫卡，恐怕是太大的高难度动作。文学虽然天马行空，但公认的原则最好还是不要违背：小说容忍“虚构”（Fiction），小说评论却遵循“非虚构”（Non-fiction）。如果以为只要“换我心，为你心”，就能“解读”天下万事万物，而根本不用去“格物致知”。那就无异于“我思故我在”了。说得不客气点儿，如果世上真有那么精妙的“学问”，小小地球早已“载不动许多愁”了！再者，我老觉得中国是一个非常会产生各种“新学问”的沃土。动不动就给你端上一盘“X X学”来，例如，以前有所谓喧嚣一时的“文化语言学”之类，最近又有人提出什么“社会物理学”、甚至“成功学”……这也是因为中文生造词儿太容易的缘故。外语来说，要说什么“学”就得加一个-logy，非兴师动众、据理力争不可。例如，Psephology 可以叫做“选举学”，但是如 Proxemics 就只能说是“人际距离研究”，还登不进“学”门。

余光中先生在岳麓书院谈的题目是《艺术经验的转化》。其实，这就是“通感”！钱锺书先生在四十多年前提出过，我在许多文章里面说到过。这么看来，余光中先生所说，不同“艺术经验”之间能够“转化”，首先是因为文人们之间能够通信沟通。这两者恰好互补，是阿波罗车驾下面的两个轮子。这就让文人可以架雾腾云。

其实，卡夫卡式的“变形热潮”也不是来无影、去无踪的不识字清风，同布拉格和维也纳的文化氛围息息相关。变形之怪，是深深植根在布拉格的科学传统和反传统的反思苦果，也是文人在相对论世界、在科学发现所揭示的自然真相面前的一种人文杞忧。

布拉格，“欧洲的魔术之都”，这里也生活过杰出的天文学家开普勒和第谷。而且，科学和反科学有时候会披着同样华丽炫目的外衣，同样大摇大摆、徘徊游荡。这样，才会在恰佩克心里顺理成章地激发机器人的幻想，也才促使让卡夫卡把正常的“城堡”狂想为超自然力量的俯视狰狞。

卡夫卡笔下的“甲虫”，其实是现代文学里游园惊梦的常客，也是文化沙龙节目过后夜里经常性的梦魇。有个根本原因：现代科学在分析自然世界，分细了、微分了还要进一步肢解，其实现代文化也在分解、乃至肢解人类本身。文化在此受着科学莫大的精神冲击，还顺带接受精密的技术培训。这些文化人都生活在同一个“公分母”上面，所以人们在说到里尔克风格时候，也往往用“变形”两个字。如果真要像某些论文里说的“凿穿壁垒”，那不过是科学“凿穿”了文化人的千古陈年“壁垒”而已！我回头来更有点儿疑疑惑惑了，现在有些大块批评文章的写家，是不是西方文化界常常警惕的“虚构写家”（fictioneer）？

世界是三维的，文艺也是三维的，有第三维的科学思想做支撑。写家们虽然虚构得天马行空，却又跳不出二维空间，奈何？这当然要归咎于我们多年来的教育，就是硬生生地逆着“君子不器”的方法和目标培养的。既然“器”，当然狭窄逼仄，目不斜视。要怪文人本身，也是冤枉。不过从效果而论，还是逼人想起法国哲学家邦达（J. Benda）的一本书，名字是《知识分子的出卖》（La trahison des clercs）。是有人在出卖知识分子？还是知识分子在通过自己的所谓“苦旅”、“解读”、“山居”等等，在“出卖”所讨论的文学作品和作品的作者和主人公？

知识分子 = 反省自己的人！

我们于是看到了两类文化人，一没有科学思维，二从不进行反思，是为中国特色。而且往往两者集于一身。皇皇大作一篇篇、一本本抛出，但由于缺损了必要的指路牌，就必然跌进“言不及义，好行小惠，难矣哉”的黑洞！害怕反思如同畏惧爱滋，其实大可不必，反思也决不像海阔天空吹法螺那么丢人显眼。对于自然和宇宙的亘古质疑，同对于文人自身的不断质疑，实在应该看成是一把剑的两个刃，用来解剖，也用于创造，解剖也是为了创造。思想恰像光源，既照见了暗夜行路，又照见文化人本身。如果文化人不愿意或恶相狰狞或搔手弄姿地招摇过市，也当然应该照一照以便修饰仪表才是。对于夸夸其谈“甚至生命的分裂真实地表达出来”的“自我”，便更是不知其可的活悖论了！

其实，反思更应该是知识分子定义的一个关键部件。加缪就说过：

Intellectuel = celui qui se dédouble.

知识分子 = 反省自己的人。

原文是“具有两重性”的人，一部分好、另外一部分坏；一部分反抗另外一部分；一部分反思另外一部分。中国有多少知识分子会承认自己又好又坏？老实服膺自己应该一部分要反抗另一部分？

今天的许多文人让我不禁想起“小器”二字，小器实为文人大忌。人小器有个自然科学的孪生兄弟，叫做“热容”太小。酒精的热容就小，在室温的那点儿热度下都会挥发得忘乎所以；大海的热容就大，加温到九十九度也决不会腾云驾雾飘飘然。《抱朴子》里把“器小志近”者称为“庸猥之徒”，相信是文人决不愿意与之为伍的。不过，这也就自然而然引出了下面的话题。

一种既没有科学底蕴，又缺乏人文精神的文化，他的面貌如何？

“负情商”文化

上面说的全是理论层面的症结，下边应该看看心态、情绪和操守等侧面。看来文学的“情商”（EQ）也要好好向科学的情商学习。因为科学崇尚深刻宁静，抵制浅薄浮躁。用这一条我们可以牛刀小试，观察一下近来中国文坛的某些喧哗闹腾的有趣现象。为了比较，先从几句科学情商的溢美之辞开始。

真正的科学家，一定少有欺世盗名之心，拒绝扭捏作态之态，否则成不了大器；科学逼得你忠诚老实：

Minds are like parachutes. They only function when they are open.

头脑像降落伞，只有张开才能起作用。

科学家要神秘的自然向他们袒露情怀，自己岂有不袒露真情事实的道理？某北欧物理学家得了诺贝尔奖，家乡报纸马上登出头版头条消息曰：“物理学不及格的人居然的了诺贝尔奖”。此公衣锦荣归时报告做得坦然诚实：“本人物理学不及格是事实。但是报纸还有遗漏：我的数学也是刚刚及格！”法国某物理学家、诺贝尔得主性格豪爽，狂放不羁。一次带着一位金发女郎赴宴，当场有好事者“将一军”，要他用“最浅近易懂的方式”谈谈“自然的精妙”。此公马上让身旁那位绝色美女站到餐桌上，指着她说：“这就是！”

真正的科学家，一定革除急功近利之意，远离浮躁躐等之举，否则进不了堂奥；科学迫使你静心冥思。科学要同那些以十亿光年为空间尺度，以百年为时间尺度的现象

为伍，科学家自己岂能鼠目寸光？科学埋头于天地纳入芥子之微，还会有什么人生琐屑能够分其心志？科学整天生活在 n 维空间、和抽象得比真空还要稀薄的空灵剔透运算之中，怎么还会希望什么远方的鸿鹄将至？

真正的科学家，一定警惕哗众取宠之念，躲避暴光露丑之事，否则修不成正果；科学硬叫你修身养性。科学知道，水银灯的光亮其实不是真正的亮点，做媒体“明星”不是文人学者本分。科学总是淡然怡然悠然坦然，文化也不应该都是一蓬喧闹的烟似的“格格”，“追星”永远追赶不上“追心”！美国黑人歌手戴维斯不是说明：

Being a star made it possible for me to get insulted in places where the average Negro could never hope to go and get insulted.

做了明星，反而使我在有些地方更容易自取其辱。

中国文人中的幽默大师曼倩先生早就说过：

苟能修身，何患不荣？

歌德更斩钉截铁地说：

Es bildet ein Talent sich in der Stille.

平静出天才。

我这里要说一个特别感人的例子，可惜，还是科学家。在美国工作的奥地利物理学家梅特纳（Lise Meitner），就是一个悲壮凄美的典型，她曾经给爱因斯坦称为“我们中的居里夫人”。可这个“居里夫人”可没有前者幸运。她眼睁睁看着同事哈恩（O. Hahn）领取了一九四四年诺贝尔化学奖，领取太阳光焰般的荣誉和烫手的巨额金钱。而得奖的“核裂变”（Nuclear fission）理论，恰恰就是他们两人几年前在德国的共同科学研究成果。梅特纳逃离了“第三帝国”，在哈恩这种人看来她也就逃离了荣誉。梅特纳以一个科学家的豁达冷静对待这件事，只有她的美国同事都为她忿忿不平。直到一九九六年，一个女性“好事者”赛姆（R. L. Sime）经过多年潜心研究，出版了一本厚达五百页的专著《梅特纳 — 物理生涯》（Lise Meitner, A Life in Physics），才披露了其中的秘辛隐情，使真相大白于天下，但是已经不能阻止哈恩掩耳盗铃地独吞诺贝尔。反观中国某些文人呢？恐怕是浮躁躐等之心随手可掬，惊世骇目之态路人皆知。

西方的典型文人的人生心态，崇尚自然，热爱艺术，与世无争——当然，不是人人都能够做到。像英国诗人蓝朵就泱泱大度地说：

I strove with none; for none was worth my strife; Nature I love, and, next to Nature, Art.

我不跟人争，因为无人值得我去争。自然，我爱；自然之后，就是文艺。

梅特纳终生未婚。有人说，还好她本人并不像她研究的成就那么光彩夺目，否则，不知道有多少男人拜倒在她的白大褂下面。但是，蕴涵和固化在人物品行里面的深刻思想，更能给人一种震撼灵魂的力量，一种强劲大器的美感。当我要用语言来表达，我就想起“雍容”两个字。为什么说又同女性联系在一起？一个联想和意象是“大地母神”、“盖亚传说”。大地母亲孕育一切，不感到疲倦，不夸耀功劳，不显露骄傲。这就是一种雍容！只有女性才表露得出来的美，因为只有女性孕育生命！想到这种科学和艺术的特殊的美，想到雍容这个词儿，你就自然会想到大地、母亲、女性！

因为我写了《破围》，同《围城》这本小说有关，就有人兴师问罪，要同我“打官司”。大有讽刺意味的是，这位大家尊敬的大家，就是曾经在文章里引用英国诗人蓝朵过上面这段话的人。世界啊！是多么奇妙，人们啊！又多么诡谲哟！

我的罪名是为《围城》作注解。其实，对经典作注疏，正是中国文化的宝贵传统，是文化能够代代传薪心传的一种物质载体和保证。像王弼注解《周易》，郑玄注解《礼记》，杜预注解《春秋左传》……给后代积累留下了多少宝贵遗产！古文经学同近文经学之争，也就是个家注解不同开始的。汉朝董仲舒甚至感慨：“《易》无通占，《诗》无通诂，《春秋》无通义”！除了注解，唐朝孔颖达还发明了“疏”，就是疏通，把许多注解集中起来，“疏不破注”，疏通不违反注解，来个一锅煮。可是，我还根本不是“注解”或“义疏”钱锺书先生，我不过是拿他小说里的典故来做自己文章，如果这也算是大逆不道，那就只好捉是“人莫予毒”了！从这些可以看出，我们的大人物，在西洋留过学，至少呼吸过几许西方人文主义空气分子的大人物，离开人文有多远！

当然，也有另外一个极端。前不久有一部《十批判书》之作，专一毫无道理地刻薄践踏别人而自暴（爆）自肥。揭开来看一看，原来其中仅有的可读部分却又是从别人那里抄袭而来。至于有两篇在《芙蓉》上淌着泪的“悼词”，更是昧着良心的诛心之论。二十世纪我们尊敬的文学家，在他语词的炼狱里个个该杀；“悼词”者，“赤吾族矣”的判决书也。文章里还有一些“技术性”的问题不可深究。例如，作者单单捧出语言学专门名词“语感”（Sprachgefühl），作为评判作家语言的唯一法宝，但是对这个词的用法却完全不通、主客倒置。于是乎文学创作和影视银幕上的胡编乱造，同这种文学批评文章的不堪入目合奏和响，交相辉映，实在是目前中国文坛一大景观，但前者还不至于杀人吧！

我曾经有个比喻。批评家靠文学家、文人、诗人、小说家而生，所以，像是寄生在他们身上的寄生虫。恕我冒昧不尊敬，这不过是个比喻。连寄生虫也知道，不能把宿主

害死，否则，自己也得完蛋。可是，我们的批评家为什么老动不动就要宣判某某作家的“死刑”呢？难道，他们连小小寄生虫所懂得的小小道理，也不懂得吗？

英国“湖畔诗人”柯勒律治（S. T. Coleridge）说话是说得挖苦了点儿：

Reviewers are usually people who would have been poets, historians, biographers & c., if they could ; they have tried their talents at one or at the other, and have failed, therefore they turn critics.

评论家如果真有才具原本可以成为史学家，传记家，或者诗人；他们在这些方面一定都尝试过才能，不过失败了，于是便转向评论。

有时候真让人觉得，现代化好像也像其他星系一样，愈来愈离我们远去。因为现代化原应是一个精神过程，一个提高素质的过程，而素质又由文化决定。文化如此，素质安在？

美国作家辛克莱刘易士在诺贝尔文学奖仪式上说：“我们美国教授们要他们的文学清朗、冷峻、纯洁，而且非常死气沉沉。”（Our American professors like their literature clear and cold and pure and very dead）。我们的教授们则要他们的文学晦涩、炽热、肮脏，再加上端在市场的盘子里拼命去谩骂侮辱，否则，他们就要祭器去“悼词”咒死你！于是，这也就不得想不到，世上有两种方法可以叫人对文字产生憎恨厌恶，一是径直去憎恨文字，二就是逼人去读这种批评文章！

中国文化界、文化人俊彩星驰，自然不甘寂寞。这一杰出人群在弄弄“文潮”、“商潮”之后，又特别想做目前还是新事的司法诉讼的弄潮儿。不以正方为己任，就以反方来自诩。动不动就对簿公堂，已经成了文坛奇观、斯文义演。衮衮诸公其实应该读读枚乘的《七发》：“纵耳目之欲，恣支体之安者，伤血脉之和”。文化界众多的写家虽然未必都有文化，但是在串演正方和反方之余，似乎也该从上面的例子再补学一点儿气度和雅量，给自己营造一点儿清静宁静的境界。美国作家、诺贝尔文学奖得主贝娄的话深中肯綮：

Art has something to do with the achievement of stillness in the midst of chaos.

只有闹中取静，文艺才能有所成就。

好了，到此我们止不住要盘根究底试问：文学家、艺术家他们到底从事的是什么职业？抽象地说，他们正应该是时代宏观形象的诠释者，他们注定是世界飞速变化的见证人。有英国勃郎宁夫人的诗为证：

if there is a room for poets in this world...

Their sole work is to represent the age,

Their age, not Charlesmagne' s

如果世上还有诗人的空间

那唯一的工作就是将时代来表现

要的是他们自己的时代

同查理曼大帝无关.....

其实，这些话在我们中华传统文化里全说过了！那么，他们又怎么可以漠视时空演进中的精髓和动力：科学技术，她的纯洁意象、从容性格、理性本色？曹丕在《典论·论文》里把话说得更大器汪然：盖文章经国之大业，不朽之盛事！既然说是经国而且不朽，岂有拒绝日月之精华、天地之灵气的道理？

所以，每当我翻阅法国散文家蒙田的时候，不禁都会深感他警世喻世醒世的一片拳拳睿智：

La plus grande chose du monde, c' est de savoir être à soi.

人生大忌，莫过于方寸失调。

说这话可有些儿“无可奈何花落去，似曾相识燕归来”了。我这里就不讨论目前电影电视、流行歌曲等等，那些恶俗文化里面的浅薄荒谬了。至于个别人的个别事，例如全身披挂着沾着三千五百万中国人鲜血染成的军旗，还要招摇过市；至于用强度化学酸去泼洒珍惜动物；至于谁批评了他他就把你同盗版贼判为“同伙”；至于明明说好了价钱临时变卦不出场来威胁；至于提倡名人写书，可是出版的书里错误百出，文字连小学的水平读没有达到；至于连别人的文章都没有读过，就提笔写批评污蔑……就不能在我们的眼界之内了。因为，这既同文化、也和科学没有关系，我宁愿看成是一种出自动物最自然本能、一种同刮风下雨一样的自然现象。“天要下雨，娘要嫁人”，您有什么办法？

话说回来，余秋雨先生不是湖南人，也没有在湘江边生活，对于“湘学”毫无传承，有的只是一背唐诗宋词就动辄出错的才具，居然能够说出可以“谈四个小时湘学”的超级大话。方寸失调，莫此为甚！九天之际，隅隈多有，直觑得吾湖湘无人乎？呜呼，这也就是中国目前文化界的一大景观了，又一个不足为怪！

文化呼唤大器雍容

法国浪漫主义诗人拉马丁有一首小诗云：

les Cieux pour les mortels sont un livre entr'ouvert

Ligne à ligne à nos yeux par la nature offert;

Chaque siècle avec peine en déchiffre une page

Et dit : Ici finit ce magnifique ouvrage !

诸天对于凡人是一本书正翻开

自然在我们眼前一行一行把她打开来；

每个世纪千辛万苦解读一页

还要说，这儿已经作完了丰功伟业！

这里也浸透了上面那些女性的雍容大器和大方豪爽！费了千辛万苦，科学的神秘给解读的只是一页而已。用不着作为“丰功伟业”来夸耀，更不必斤斤计较，或者对于成功者恨得要鞭尸三百。其实，说到成功者，读者诸君，您要把他理解为比您先成功者才恰当。他能够做到的，您也能够做到。

文学艺术和自然科学之所以能包含这种“运算”，也正说明了一种特有的优美和雍容——雍容大度。雍容，是科学的美，也是文艺和人生的追求！在中国诗人里面，宋朝的宰相诗人晏殊是最有特色的一位，同王安石同是江西临川人，称做“临川双璧”。他的诗词没有王安石的高壮豪迈，却有着一派特色的雍容华贵。在《寓意》里得到了刺骨的表现。

油壁香车不再逢，峡云无迹任西东。

梨花院落溶溶月，柳絮池塘淡淡风。

几日寂寥伤酒后，一番萧索禁烟中。

鱼书欲寄何由达，水远天长处处同！

晏殊是早慧的大文人大官僚，十四岁应“童子试”，现在来说应该送进名牌大学的“少年班”。第二年也就是十五岁，居然“赐同进士出身”，等于现在不用做论文就授予“博士学位”一般。晏殊的雍容大度，在外表现在重视而且提拔人才，范仲淹、欧阳修都出在他的门下，就说“红杏尚书”宋祁也是他的门生。门生里面当然有比他年龄还大的（范仲淹就比他大两岁），这在提拔者，就需要一种洒脱虚阔、雍容大雅的内在气质，一片娴雅深致、超然飘逸的风度。

这就是具有科学态度的文艺特殊美、雍容美！

现在，我们还可以来看一看，在本世纪初，当我们民族从无穷苦难中，刚刚向这广阔寰宇的大千世界睁开疲倦昏花的双眼时，我们的先辈诗人是怎么翻译外文诗歌的。其中很有名的一首就是——诗僧苏曼殊译歌德赞印度《莎恭达萝》诗最后，还要说到一位可爱而又雍容的女性，和一中一外两位女性的崇拜者——

Sakuntalâ

Will ich die Blumen des frühen, die Früchte des späten Jahres,
Will ich , was reizt und entzückt, will ich, was sättigt und nährt,
Will ich den Himmel, die Erde mit einem Namen begreifen,
Nenn' ich, Sakuntala, dich, und so ist alles gesagt.

这首德文诗歌如果让我来翻译，可能是下面的译文：

如果要我用一个名字
就说出春天的花，秋天的果
如果要我用一个名字
就道滋养和迷人，还有饱满和快乐
如果要我用一个名字
就能把悠悠苍天和丰饶大地囊括
那我就要用一个名字

—— 莎恭达萝

诗僧苏曼殊译诗如下：

春华瑰丽，亦扬其芬，
秋实盈衍，亦蕴其珍。
悠悠天隅，恢恢地轮，
彼美一人，莎恭达纶！

诸位女士先生，美不美？

最后，希望大家，在今后的人生中，在以后的事业里，各自在自己的领域、在自己小小宇宙，都爱自然、爱人生、爱科学、爱文学，都深情地钟爱春天的花朵，都努力地播种秋天的果实，都努力锻炼自己，提高自己的情商，都作一个个货真价实的——彼美一人！

所以，胸腔里多呼吸些科学和思想，脚底下多沾些科学精神和人文思想的肥沃泥土，中国的文化才不至于头重脚轻，或者头轻脚重，重心才能平衡，才能站稳脚跟！还要多读些中国传统文化。古人云：“士之致远（有大成就）者，当先识器（重人格修养）、后文艺”。一部《论语》，讲的就是人在社会里怎么提高情商和道德，以便更好为社会服务，也实现自己的价值。例如，孔夫子讲的“君子不器”，不要把自己当成一台“吃角子老虎”那样的机器。孟子说“我善养吾浩然之气”，“气”要“浩浩然”，做人才能堂堂正正，而不成为“气小志近”的“庸猥之徒”！

要解决中国当前文化界的问题，要伸出两只手臂：一只，从西方接受人文主义思想，包括科学思想；另一只，遵从中国传统文化关于道德和情商的有益教导。而今天，在这座白云书院庄严的《中国传统文化讲座》，我要特别强调中国传统文化，她是医治百病的良药一方！

谢谢大家！

问：请问钱教授，我们应该怎样去对待通俗文化？

答：要区分通俗文化和高雅文化，还要区分通俗文化和大众文化。我想，你的问题实际上指的是大众文化吧？在西方，高雅文化和大众文化这两种文化区分得很清楚，很严格。比方做教授的去听室内乐，西装革履，打扮得也高雅，而一般喜欢摇滚的大众不会去听。高雅文化有它自己的范围，有市场，也很兴盛。但同时也有通俗文化。因此我们得规划我们的文化。对“戏说”和琼瑶之类的东西，我们不要一味谴责。它有其存在的理由。就像细菌可以存在一样，只要它不危害人的生命，我们也不必要非将它杀灭不可。甚至，有时也会有益，比方现在我们胃里就有许多细菌，正勤奋地为我工作着。高雅文化陶冶人的性情，影响人的思想。通俗作家和文人是区别的。我们大家如果有思想，就要做个典型文人。文人非但要把书卖掉，而且希望大众共享他们的思想。大众文化则只想把书卖掉赚钱，比如某某人趁卖书时卖皮鞋，尽管那书错得一塌糊涂，惨不忍睹。我们要把通俗文化关在一定的笼子里。对高雅文化我们提出高雅的要求，对大众文化，我们就把要求降低，一笑置之，让他去赚大众的昧心钱。而对高雅文化，则不要求赚钱或少赚钱，而要让读者分享作家的思想。再说一遍，对通俗作家不能一味指责，因为他们是靠炒作赖以生存的生物。世界上的生物都需要吸收营养，对上面所说的这类生物，炒做就是营养，越挨骂越开心。对他们不炒作，就等于不给开饭，会自生自灭。这也有历史经验。当年我在美国，就读过几篇讨论“大众文化危害大矣”的文章。主张不仅要限制“大众文化”，而且经常声讨。所以，不是说大众文化就是好的。为什么？大众文化随着大众传媒而生，出现了几个特点，第一，严肃的批评家让位于炒作；第二，正常的拨款让位于出于不同目的的资助；第三，媒体的误导大于评论家的指导，等等。群众这个概念很模糊，群众往往产生狂热，非理性，需要正常的指导。有位哲人说过：在普及的基础上提高，在提高的指导下普及，很对。我们也真应该好好借鉴欧美的经验，处理好大众文化和高雅文化问题。总而言之，希望把两者加以界说，区分欣赏者的队伍。高雅文化的追随者不会踏进大众文化堆里，迷醉大众文化的人也许有一天会对高雅文化虔诚皈依。人啊，不要去“追星”，而要去“追心”。

问：我读书时经常碰到“呜呼哀哉”、“之乎者也”这类的话，读来像吃夹生饭，好像回到了孔乙己的时代，请问你对此有何看法？

答：我不但希望书里多出现“之乎者也”，而且还提倡从小要读经。在美国，我曾去拜访大名鼎鼎的美籍华人田长霖先生，跟他讨论过这个问题。我们交谈小时候看的书，什么《七侠五义》、《蜀山剑侠传》、《青城十九侠》等。那时记忆力极好，但是简直浪费掉了。我们问，有什么办法让小孩在记忆力那么好的时候记一些让他终身受益的东西？到了欧洲，我知道了欧洲的学生真是读经，拉丁文就是他们的经，小学就学拉丁文，对以后学习其他语言大有帮助。拉丁文是欧洲所有文学的源头。比方，“我是人，世界上所有的知识对我都不陌生”，这是我做人的宗旨。这句话是蒙田说的，但原文是拉丁文。我主张从小读经，只要天天念，不需要懂它的意义，但念到后来自然就懂，所谓“熟读唐诗三百首，不会作诗也会吟”。现在之乎者也还是不够，看到了应该欢呼雀跃，不嫌他多，只叹其少。“之乎者也”等等，是我们这个民族赖以立身的东西，是我们文化上的根。在座的张馆长我想就是专门身体力行、宣传“之乎者也”的。

问：请谈谈对中国传统文化“复兴”的理解。

答：我曾经在一篇文章里抒情地写道：

于是，一句话就能够把人们心口揪紧，

一串字就会得使时代泪热眶盈，

一行诗就用来叫生活吹散艰辛——

中华民族的伟大复兴！

复兴到底意味着什么呢？这又同欧洲的文艺复兴有什么共同点和差别呢？中国民族的复兴是在一个特定的条件下提出的。现在没有多少民族需要复兴了，而我们民族偏偏需要复兴。中华民族赖以生存的就是中华文化。大家都知道，中华文化有强大的韧性，我们中华民族始终有一个分子，士，知识人，他们不管身处在多么深重的艰难困苦，也总是心心念念要把中国文化代代相传下来。“士”在外语无法翻译，西洋没有士这个阶层。士是通过制度化、即科举制度产生出来的。今天的士，要在民族复兴中起到先锋作用。因为你书读得多嘛，你就要更懂得道理，更晓得我们民族如果不复兴的话，会是什么结果。另外，我们的民族复兴应该是符合科学，重视思想，与时俱进，不同于欧洲的文艺复兴。同时，我们复兴的任务也是极其艰巨的。因为，第一，我们人口基数实在太太大，是很沉重的负担。第二，地域广大，而有些地方实在贫瘠，简直不适合生存。第三，中国人总体来说素质还比较低，连起码的不随地吐痰、遵守交通规则都办不到，很顽强。朝野之士声嘶力竭提倡，但是时好时坏。我曾写过一篇文章，《眼睛与文明礼貌

逻辑学》，大声疾呼起码的文明礼貌，我自己没有见到效果。德国人就非常文明，很守规矩，从而创造出他们科学文化高度发达的国家。顺便说一句，德国的垮台不是体制性的垮台，体制机构并没有腐朽。二战后艾森豪威尔视察德国，他很轻蔑地讲话，你们德国人光清理垃圾就得二十年。可是只用了七年时间，他们的生产就恢复到二战以前了。德国人很能对自己的民族进行反省。他们常说，我们有罪，那是我们整个民族的耻辱，普通德国人都对战争有深刻的反省。所有这些，都一个成熟、或者比较成熟民族的标志。日本就恰恰相反。我们民族还不够成熟，日本比我们更差。所以，不能光从经济上看。中国民族的伟大复兴，一句话，就是要促使我们民族进入世界成熟民族之林！

问：余秋雨的感慨，“美丽与灾难密不可分”，未必像你分析的那样，欣赏人类的发现，他是从人类的角度去谈论的。用余秋雨文革作为从而否认余秋雨艺术成就，是不是有些不公平？

答：对身边人，我们会有一种看法；对遥远的人，我们会有另一种看法，所谓画虎易而画犬马难，就是这个道理。我不是来评论头面人物的德行问题。现在足以影响我们的人，我就应该多谈点。因为，我觉得余秋雨的观点和作风都不对，而又有能量影响读者。当然，也希望读者考虑一下我本人的观点对不对。说几个具体例子。他那句谈话不是写在书里面的，他的确是站在那维苏威火山灰遗址前面说的，而且还通过电视片传播出去。我觉得，一个稍有人文精神的人也不会说这句话；而一个缺乏人文精神的人，倒又不会感觉这句话到底错在哪里。因为两者站在同一座标点。在人文精神普及的国家，人们谈到灾难，都有悲伤感或甚至负罪感，比如德国人谈到二战。绝对不会把美丽与灾难混为一谈，认为它们相互生发、互相促进。否则，这人世间还有什么是非？还有什么罪恶和非罪？鄢烈山写过篇《余秋雨落荒而逃》，说余秋雨外国旅游时碰到穷人就落荒而逃，这也从另一个侧面说明他缺乏人文精神。特别不能原谅的是，学者、教授余秋雨书里，居然充满了常识性的错误。我想，说到作学问，他可能连原文都没读过，非常基本的东西都没有搞清楚。我举几个例子。一接触西洋事物，《千年一叹》就把“亚特兰提斯”误作“大西洋”的Atlantic，而且地点也搞错了；一提到中国典章制度，就把“致仕”说成是“做官”，还有“第一名状元”等等；一引用古典诗词，就说孟浩然《望洞庭湖赠张丞相》诗“气蒸云梦泽，波撼岳阳楼”（应该是“波撼岳阳城”，可能因为他当时正在岳阳楼上吧）……其他滑稽可笑的初级错误在他的书里比比皆是。所以，有位好心人奉劝他千万不要再谈论文化，免得贻笑大方。贻笑大方则还不可怕，因为“大方”看得出低级错误。那么，这难道是对读者认真负责的态度？

余秋雨是暴得大名的人物，应当当作研究对象。我有篇文章，名叫《文人风范与文化规范》，谈到余秋雨现象的产生和很多目不识丁的人变成百万富翁，二者恐怕是一致的。改革开放以来，使一批常识不高而富有冒险精神的人暴得大名。我把它当社会现象加以研究，不是对余秋雨进行人身攻击。如果余自称只是作家而已，我们就不必以学者的标准来要求他了。我对学者和作家要求不一样，学者是为人师表、宣传知识的，人家读者会把他写的当成真是这么回事。如果他老老实实承认我就是作家，写出的东西只当旅游手册来看就可以了，那没有必要去跟他较真了。但余秋雨自我标榜为“学者”，那就得以学者标准去对待，以免贻误读者。

问：我非常欣赏钱教授的演讲，充满了思想性，也赞赏您对余秋雨的看法。我有一个问题，现在许多高科技被用于制造杀人机器，科学家如果知道被政治家利用，那科学家的良知道德又何在呢？是不是很愚蠢呢？

答：科学家往往被一些花言巧语的政治家所利用，没有一个真正的科学家是为了杀人而去研制武器的。科学家大部分有良知，但被政治家迷惑了。政治家会说，你造的东西是消灭敌人，消灭我们的公敌。因此，爱因斯坦曾建议罗斯福制造原子弹，自以为有崇高的目的。但最后他还是觉得不妥，但已经来不及了。坏就坏在政客。

钱定平，学者、作家，二〇〇二年七月二十一日在大连图书馆白云书院演讲。范旭仑整理，并经讲者审定。

中国科学的传统与未来

席泽宗

昨天的报告结束后，大家提了许多问题，印象很深，还纠正了许多的错误，很是感激。大家这样认真地听，听完又能提出的问题，令我很感动。今天我讲的题目是《中国科学的传统与未来》。要讲“传统”，首先要承认有“科学”，假如没有“科学”，“科学传统”也就无从谈起。

一、中国古代有没有科学

关于“中国古代有没有科学”的问题，近一百年来一直有争论。英国有个哲学家叫怀德·罗德，他原来就认为中国没有科学，认为中国的文史很发达，但科学不那么发达，后来许多人就说中国古代无科学。最近这种争论又热闹起来，报刊上主张“中国没有科学”的人为数不少，其中年轻人居多。

四十年代英国有位学者叫李约瑟，英文名是 J.Needham，原先在剑桥大学研究生物化学，并在该领域取得了很大成就，三十七岁就成为英国皇家学会会员，等于我们的中科院院士。如果他继续在生物化学领域研究下去的话，也许就可以拿到诺贝尔奖，但他却在三十七岁时不干了，从头开始学习中文，研究中国的科学史，写出了七大卷书，到九十五岁去世时还没写完。这样中国的科学史就自成一门学科，而且研究者众多。他的著作的出现，应该使“中国古代有无科学”的问题得到解决，但问题没有得到最后的确认，涉及到“什么是科学”的定义问题。如果“科学”被认为是从伽俐略提出的先要有实验数据，再根据实验数据建立数学模型，最后须通过验证的这套办法的话，中国当然没有；假如“科学”是指关于自然界的学说，中国是肯定有的。还涉及到另一个问题：持“中国古代没有科学”这一观点的人认为，李约瑟写的七大卷十几大本是翻译了中国的道教等的书，对中国文化到了崇拜的程度，他的观点不够客观。还有一种说法：李约瑟研究中国科学史的原因是他实验室中有三个中国人，其中有一位姓鲁的女士，后来与他结合。情人眼中出西施，李约瑟把中国没有的东西也说成有了。所以李约瑟的书不够公正，靠不住。李约瑟的影响很大，国内的争论也很大，赞成中国古代有科学的人当然是拥护李约瑟的观点，资料很多。另有一种说法是说中国古代有技术而没有科学，这其实也是李约瑟说的。“有”派和“无”派都是用李约瑟来做论据的。客观地说，李约

瑟是爱上中国女人了，崇拜中国文化了，成为中国政府的座上宾了，来我们国家十多次，每次都能得到很好的招待，有一定的主观性。

找中国人有民族主义之嫌，我再找一位外国人，他从来没来过中国，而且他在出书时，中国还处于半殖民地半封建的时期，新中国还没成立。他叫乔治·萨顿，一八八四年出生于比利时，中学毕业后进入根特大学，先后读过哲学、化学、数学专业，最后以一篇数学史的论文《牛顿力学原理的数学基础》获得数学博士学位。大学毕业后的第二年他变卖家产，创办了一份刊物，这是世界上第一份科学史刊物，也是现在世界上最有权威性刊物。一九一九年第一次世界大战时，萨顿流亡到美国，在哈佛大学度过了一生。在那里他创办了世界上第一个科学史系。后来他创办了美国科学史协会，又成立了国际科学史研究院，这是个荣誉机构，就是把全世界在科学史上有影响、有学术权威的科学家选做院士。名额控制在二百二十个，院士一百二十个，通信院士一百八十个，名额空出后，两年选一个。我本人也是国际科学史研究院的院士。他还创办了国际科学联合会，可以说为科学史学的建立立下了汗马功劳。搞科学包括两项，一是兼职，即创办机构搞创新工程，另一方面是搞研究工作。萨顿的研究能力很强，通十几门外语，包括阿拉伯文、汉语、西伯来文。一生写了十五部著作，三百多篇论文和札记，七十九篇科学家评传。

他最重要的著作是《科学史导论》，这本书从公元前九世纪希腊荷马传说时代，一直写到公元一四〇〇年以前的全世界范围内的科学史导论，其中包括中国古代的内容。这部书共三卷五册，一九四八年出版，它至今仍是研究世界科学史的必备的资料性文件。第一卷开头有一篇很长的前言，对本书的写法进行了论述，实际上代表了作者的科学观和科学史观，我们举几点：首先什么是科学。他说科学是系统化的、被证明的实证知识。这是法国哲学家的实证主义延续下来的观点，在当时很重要，现在有不同的发展。第二，什么是“纯科学”，什么是“应用科学”，这里涉及到科学与技术。他认为要在纯科学和应用科学之间划一道界线。有的是先发现应用，再推导出原理，有的恰好相反，但无论哪种情况，纯科学和运用科学都是一起发展的。他写这部书的本意要写“纯科学”，即现在的基础科学，但写了一些又觉得纯科学与应用科学两者不能区分开来，它们是交融在一起的。现在的情况也是如此。比如说天文学是基础科学，但天文仪器、设备都属于技术科学。诺贝尔物理学奖中的物理是纯科学的，但获得诺贝尔物理奖的很多无线电工业等都是应用技术。所以纯科学与应用科学很难划一条线。第三，什么是科学家。他说自己一般不考虑医生、工程师、教师，除非这些人把已有的知识增加了某些明确的东西，或者写出了十分新颖的有价值的论文，或者用一种非常巧妙的方法

做工作：一是引进一种新的专业标准，比如外科医生会做手术，开刀几百次重复的可能是同一个手术，这不能算是科学家。如果是前人未做过的、难度很大的手术，才算是科学家。教师教一辈子的书，他的学生可能是科学家，但教师却未必是，除非写出了有新意的论文。萨顿选择科学家的标准很严，不看职业看成绩。他认为科学与技术难分，科学必须是系统化的，这些标准反映了他的科学史观。

他的这本书共四千多页，写了二百四十九位中国人，除去其中的文学家、哲学家、历史学家等，还有二百个左右的中国人是科学家。从职业上分析一下这二百个人，奇怪的是其中属于技术发明家的只有五个人：都江堰的设计者李冰、笔的发明者孟恬、纸的发明者蔡伦、活字印刷的发明者毕昇、改进了纺织术的黄道婆。这五人是没有争议的，在二百人中占四十分之一。这种分析对“中国古代只有技术没有科学的观点”是一个有力的反驳。再有随机取样的方法，在二百多人中，姓名用字母C开头的有七十五人，占总数的三分之一，这个C不是汉字拼音的“C”，而是西方的维特·基尔分类法。用这种方法，中国人中的张、赵、陈都在其中，七十五人中有五名外国人，占十五分之一。可见中国古代不是完全封闭的社会，也吸引了一些外国专家在中国工作，唐朝、元朝、清朝就有外国人工作过。这说明社会越是开放，科学技术和文化就越发达。再把这七十五人按学科分一下，其中天文学家最多，十二名；其次是农学、医学、数学、地理，说明这五门学科在中国传统学科中是最强的。在这七十五个人中又可以挑出八位世界一流的科学家，在书中占的篇幅很大，第一位是医学家张仲景，著有《伤寒伤》、《金匮药略》等著作；第二位是天文学家张衡，他是混天学的代表人物，发明了预测地震的方向地动仪；第三是张燧，他是唐朝的和尚，是世界上实测子午线长度与发现恒星位置变动现象的第一人；第四位赵友钦是元朝的道士，他因用一千支蜡烛做光学实验而被载入史册，这是很大的成就；第五位是翻译家、佛教徒玄奘，他翻译了大批佛经、佛典，他的《大唐西域记》是世界上影响很大的地理著作，里面的许多记载可验证。这部书现在在英、法、德、日都有译本，萨顿的书中有一章就是用他做标题的；第六位是农学家贾思勰，他写了《齐民要术》；第七、八是秦九韶和朱世杰，他俩是元朝的两大大数学家，秦九韶著《数术九章》，朱世杰著《四元玉鉴》。这八位都有世界地位，不但萨顿为他们立了传，做了详细介绍，后来美国的科学家亚利普斯在二十世纪七十年代编的《世界科学大词典》中，把上述几位也都列进去了。在这随机取样的七十五人中可完全可以看出中国古代最发达的是哪几门学科，有哪些杰出的科学家，像李时珍这些一千四百年以后的人，都没有收。要说中国古代没有科学，首先必须否认这些人不是科学家，他们做的工作也不能承认才行。如果只是凭空下定义说中国古代没有科学，这不能成立。

《科学史导论》出版时，中国在世界上的地位很低，萨顿与中国人没有任何联系。“文革”以前，我们一直批评西方的科学家不重视中国，那时候我的老师就曾说过西方最大的科学史学家把中国摆到了很高的地位，而现在的有些年轻人反而说自己不行了，我觉得这很令人费解。我们不能走到虚无主义的路上，像世界公认的大数学家祖冲之，月球上也有他的名字，莫斯科大学有他的铜像，我们要扳倒，不承认他是科学家，这肯定说不过去。从祖冲之这个例子来说中国人只重视应用技术，不重视科学研究，就没有道理。祖冲之研究圆周率，精确到小数点后第七位，这是个很抽象的研究，没有任何实用价值。在物理方面，我们的《墨经》中的光学部分，虽然只有八条，仅三百余字，但是几何、光学的基本内容都写出来了，这也没有什么实用意义。达尔文的《进化论》是世界公认的生物学的一大进步，但这套理论并不是他首先发现的。他在《物种起源》里说：“如果以为选择原理是近代的发现，那就未免和事实相差太远……在一部古代的中国百科全书中已经有关于选择原理的明确记述”。关于人工选择，关于遗传变异的关系，中国古代确有不少的记载，比如说杂交，马和驴杂交产生的骡子是个典型的例子，骡子结合了马和驴的特点，而且胜于马和驴，这种有性杂交的确很高明。关于人工栽培育种的记载也很多，有很多发明都是很重要的，可是许多人只知道中国的“四大发明”，因为“四大发明”适应了欧洲文艺复兴和资产阶级走上政治舞台的需要。把这几项发明单纯地划归为在应用技术，李约瑟本人也不会同意。例如，他认为指南针的发明离不开对磁的极性、磁的感应、磁力、磁场、磁化等一系列的科学知识；火药也是如此，李约瑟曾就火药专门写了一篇文章，认为火药并不是工匠、农民和施工者的偶然发明，它来自道家炼丹者的“系统的发展”，即使是模糊不清的研究，也是经过慎重考虑才采用“系统的发展”一词的。尽管在六世纪和八世纪，他们没有用现在的理论来做为工作的指导，但这不意味他们那时根本没有理论，相反，有材料证实在唐朝已形成了化学中氢合剂的学科，这使人联想到亚历山大时期神秘的炼金术，相比之下我们发达很多。总之，最早的火药爆炸和爆炸混合物是在希望得到长生不老药的鼓舞下，经过探索，在物理、化学、药学混合过程中产生的，是经过系统研究，对多种物质的化学性、物理性进行了解后才产生的。关于“四大发明”纯粹是技术性发明的观点，李约瑟曾专门撰写文章予以批驳。除了“四大发明”外，中国还有很多发明，比如“二进位制”等等，都很了不起。如果只有技术没有科学，这些数学发明是不可能出现的。现在大多数人认为科学就是关于自然界的知识。这种观点不一定全正确，可能还会有错误，这是一个不断的认识过程。对外国的一些说法，我们要系统、全面地看。关于中国科学的传统，我认为古代科学不仅有技术，还有科学，纯粹的科学的研究也是有的。

二、中国古代科学是否只是辉煌过去

许多年轻人会说，你讲得这些我们都承认，但那些都是过去老祖宗的事了，我们现在是不行了，谈了半天不也是白搭吗？我认为谈这些不是白搭，不全是要进博物馆的东西。

首先我们传统的思维方式，即系统思维在当代科技综合趋向中的启发作用。近代科学发展四百年建立了庞大的分析型学科体系，在很多方面比较精确地研究了自然界，但它也有不足之处。发展非线性、复杂性、开放系统的研究，已成为当代科发展的方向和重点，而这类研究正是中国传统系统思维的优势，当然也不是不可替代的，比利时的耗散结构理论的创建人普里戈津曾说：我们正向新的综合前进，向新的自然主义前进。这个新的自然主义将把西方传统连同它对实验的强调和定量的表述，和自发组织世界的观点与中国传统结合起来。当前科学新的发展是研究综合性、复杂性、非线性，除了西方的还要把中国的传统思维融合起来。他在《探索复杂性》一书中说：中国文化具有一种整体和谐。这种整体和谐是由各种对抗过程间的复杂平衡造成的。他列举了四川水利工程都江堰系统两千年不变，渠道工程的鱼嘴、飞沙堰、宝瓶口三者的巧妙结合，分水、分沙的合理性，工程维修的科学性和简单性，这些都充满了中国古人治水的整体性和复杂性思想，这些对科学的最新发展是有影响的。

第二点是中国古代“天人合一”的思想。它强调的是人与自然的和谐关系，对当代的环境科学、区域开发和技术发展有明显的积极意义。西方世界的指导思想是《圣经》，《旧约全书》第九章有这样一句话：你们要生养众多，遍满大地，凡地上的走兽与飞鸟，都必须惊恐，惧怕你们。地上的一切昆虫并海里的一切鱼类，都交付你们的手。凡活着的动物都可成为你们的食物，这一切我都赐给你们，如同蔬菜一样。与人口无限发展和无限掠夺自然的思想主张相反，中国在周朝就颁布了“野采”和“四时之采”，不准违背时令砍伐木材、割草烧灰、捕捉鸟兽鱼虾，设立了管理山林川泽的官员。战国时期的韩非子就认识到人口膨胀带来新的社会问题。他说：“今人有五子不为多，子又有五子，大父未死而有二十五孙，是以人民众而货财寡，事力劳而供养薄，故民争，虽倍赏累罚而不免于乱。”这比马尔萨斯的人口论早二千多年，中国从战国时期就注意到生态保护和控制人口的问题。除此之外，更重要的是发展生产。中国古代农业很发达，农业发展中最重要也是以综合性、复杂性为前提。《吕氏春秋》中说：“夫稼，为之者人也，生之者地也，养之者天也”，把农业生产中天、地、人三者看做彼此

联结的一个有机的整体，主张顺天时，量地利，尽人力。这一套农业思想至今仍闪闪发光。

在治水方面，大禹治水人人皆知。近代有人说根本没有大禹这个人，想否认这件事。最近发现了早期的铜器铭文，记录了大禹治水的事情，这一重大发现，证明大禹治水确有其事。中国古代治水有一名言：“非河犯人，人自犯之。”现在修水坝，建水库，但水灾越来越多，越来越严重，损失当然就越来越大了，就是因为忘记了这条教训。搞系统建设，一定要把“事”、“人”的因素与“物”和“技术”并重起来。顾基发教授根据“天人合一”的思想，提出了WSR系统工程方法论，认为在解决问题时既要知“物理”，又要明“事理”，最后还要通“人理”。“天人合一”的思想对我们现在的区域规划和环境保护有很大的关系。

中国古代科学思想对现代发展的第三点作用是，中国地域广，历史久，二十四史中记录了大量的天文地理，这些对现代的用途很大。首先注意到中国天文记录重要性的是法国大天文学家、大数学家拉普拉斯，他说：法国图书馆中藏有许多东方文献，这些文献应由熟悉东方语言的人士进行整理，它们对于天文学会有新帮助，而这项整理工作不亚于法国大革命。后来拉普拉斯用在华传教士宋君荣提供的关于黄赤交角的观测数据，来验证他的天体力学的理论。到了二十世纪，近代天体物理有了更多的发现，发挥了更大的作用。在研究太阳活动、超新星变化等方面也是这样。美国原子能物理学会主席说：没有一种发现能与中国宋代一〇五四年的金牛座超新星的发现同等重要。在地学方面，如灾害学中的地震学也很重要。建国初期苏联来帮我们搞工业建设，在选址建厂时首先就考虑到地震烈度，历史记录一个地方地震太多，工厂肯定就不能建在那儿了。解放前全国只有两个地震台站——北京和南京，若是在东北搞建设，就需要查历史上对该地区地震的记载，来确定地震烈度。类似的新研究，只有水利学院水利史研究室“关于三峡地区大型岩崩和滑坡历史及现状的考察研究”，这是专为跨世纪的三峡工程所做的准备工作的一部分，以确定历史上三峡地区在何时、何地发生过何种程度的岩崩和滑坡现象，其中历史资料起了很重要的作用。丰富的自然史资料为现代科学研究提供很有价值的的数据。

第四点，我主张把传统科学作为目的基因转入现代科学当中去。在这方面最成功的例子是我国的二〇〇一年首届科学技术最高奖获得者吴文俊院士。吴先生研究的是几何学和拓扑学，文革期间不能研究了，他就看起了中国古代数学，结果中国古代数学与希腊的完全不同。希腊的数学大家都学过，是从定义定理出发，然后假设，证明，这样来做，依靠的是逻辑系统。中国古代数学不是这样。它是把许多同一类型的问题进行分

类，如汉代的《九章算术》中，将二百四十六个问题区分为九大类，每一大类总结出一种算法，确定第一步怎样做，下一步有哪几条可选。这较西方“公理化”数学而言，是“机械化”的。吴先生把中国传统数学称为“机械化”，这更符合现代计算机的程序化系统。他把《九章算术》中的许多问题在 HP25 型袖珍计算器上，用其编制的程序来解题，竟可解五次方程。再把宋元数学（宋元是我国代数学发展最高的时期）中许多几何定理转化成代数公式来解代数题，题解出来了，公理定义就被证明了。吴文俊把这些做得很成功，后来中国一位留美青年学者在美国利用“吴方法”，证明了五百条难度颇高的几何定理，轰动了整个学术界。穆尔认为，在此之前，机械化的几何定理证明是黑暗一片，而吴文俊的方法给这一领域带来了一片光明。用吴文俊的话说：继续发扬中国古代传统数学的机械化特点，探索对数学各个不同领域实现机械化的途径，建立机械化的数学，到二十一世纪才能大体完善了。吴文俊开辟的“数学机械化”的新领域，是从中国传统数学书中得到启发，找到了新的方法。我国首届最高科学技术奖提出了七个人选，只有吴文俊一路过关，没有争论。从中可以看出我们的传统科学不是不能用，而是看你怎么用，这是很关键的。

中国古代科学不是只有辉煌过去，只能进博物馆，供人参观。如果你有兴趣，与现代科学相结合加以深入的研究，一定会挖掘出许多宝贵的东西。

三、中国传统文化的科学精神

这又是个有争议的问题。现代一提科学精神，就有人说：中国这么多年来只吸收了外国的科学，没有把科学精神吸收进来，我们是落后的。对此我有不同看法。现在搞自然辩证法的人提到科学精神，使我想到一九四二年有个美国人写过一篇《论科学精神》，这篇文章翻译过来我没看懂，虽然也有许多注释。我们的竺可桢先生在一九四一年就写下了《科学之方法与精神》，中学生都能看懂。文章分析了六位近代科学家：哥白尼、布鲁诺、伽俐略、开普勒、牛顿和波义耳的生平事迹，从中总结出了三点：（一）不盲从，不附和，一切以理智为归依，遭遇逆境，不屈不挠，明是非，不畏强暴，不计利害。（二）不武断，不专横。（三）专心致志，实事求是。这三点就是科学精神。后来他又在一篇文章中把这三点归为两个字，就是“求是”，就是追求真理。他的说法和那个美国人的观点基本是一致的。

精神是一种文明，这三点科学精神也归于精神文明，和人文精神是一致的。说真话、追求真理、服从真理，这种人文精神从中国古书中去找有很多。孔子在《论语·子

罕》中说到：“子绝四，毋意，毋必，毋固，毋我。”孔子在与别人讨论问题时就遵从这四句话：不主观，不武断，不固执，不唯我独尊。同时孔子又提倡“当仁不让于师”。人们对“仁”有不同的解释，孔子认为“仁”是真理的最高标准，符合真理的事情就是自己的老师也不能让他，这与亚里士多德的“吾爱吾师，吾更爱真理”不谋而合。发展到孟子就更厉害了，孟子曰：“富贵不能淫，贫贱不能移，威武不能屈。”后来有陶渊明的“不为五斗米折腰”、有文天祥临死前大义凛然的《正气歌》等。坚持真理是很好的、很高的科学标准，孟子的话不但鼓舞了近代许多反帝反封建的民族英雄，同时对我们科学家求真求实也是很大的鼓舞，王绶琯院士是我国天文学学会的名誉局长，他一九八六年三月在中国天文学会第六次代表大会开幕式上说：我们中国的天文工作者，远溯张衡、祖冲之，近及张珏哲、戴文赛，虽然时代不同，成就不等，却始终贯穿着一股“富贵不能淫，贫贱不能移”的献身求实精神。

可见从我们的民族传统中可以总结出一套科学精神来，不是一提科学精神就只能到外国人那儿找。当然任何传统都有精华与糟粕，我们当然要不断地放弃糟粕，把好的继承下来。杨振宁在《近代科学进入中国的回顾与前瞻》一文中说：儒家文化的保守性是中国三个世纪抗拒西方科学思想的最大的思想原因，但是这种抗拒在今天就完全消失了，取而代之的是对科技重要性的全民共识……儒家文化注重忠诚，注重家庭人伦关系，注重个人勤奋忍耐，重视子女教育，这些文化特征曾经而且将继续培养着一代又一代勤奋而有纪律的青年。与此相反，西方文化尤其是当代美国文化，太不看重纪律，影响了青年教育，产生了严重的社会与经济问题。竺可桢、王绶琯、杨振宁都是受过西方教育的有成就的科学家，他们深感中国传统文化科学精神对他们的培养之恩。因此那些轻视中国传统文化、认为中国传统文化妨碍科学发展的说法是站不住脚的。

四、中国科学的未来

中国科学有没有前途？中国人有没有能力搞科学，有的人认为中国人不行，只能搞搞唱歌跳舞，搞不了科学。其实任何民族都能搞科学，只不过有快慢之分，这与体制、环境有关。中国人能否搞科学，答案是肯定的。李约瑟翻译研究中国文化，就是因为他的实验室的三个中国留学生把工作做得很好，让他震惊，觉得中国能培养出这么优秀的学生，中国也一定能搞好科学研究，因此引起他对中国文化的极大兴趣，在三十七岁放弃本行学习中文，研究中国科学。当时正值抗日战争爆发，英国政府派他到中国做驻华大使馆的科学参赞。到了重庆后他有机会深入到中国内地，与中国学者接触，写了一本

名为《科学前哨》的书。这本书现有看过的人很少，其实这是一本很重要的书，讲的是抗日战争时期研究科学的事，是他在参观内地大学及研究所后，汇集中国及英国电台、报纸的文章写的。在前言中他说：“此书名似乎应稍加解释，并不是我们中英科学合作馆的英籍同事在中国以科学前哨自居。我所指的是我们全体，不论英国人或中国人，构成中国西部的前哨……这本书如有任何永久性的价值，一定是因为它提供了一类记录，让人们看到中国这一代科学家所具有的创造力、牺牲精神、坚韧、忠诚和希望。”这是李在二十世纪四十年代写的一段话，是他亲眼目睹了中国科学家的奋斗精神后写的。

中国科学是很落后，一百年前即一九〇三年在中国对地球是否是圆的还要进行争论。一百年中变化是很大的。杨振宁在《近代科学传入中国的回顾与前瞻》中收集了十种资料，反映了反应堆、原子弹、氢弹、人造卫星、喷气机、计算机、半导体原件、集成等多种科研成果，并把中、美、英、苏、法、日这些国家成功的时间年代列了一个表，在表中能看到我们的速度很快，尤其是从原子弹到氢弹，中国用的时间最短，法国用了八年，美国用了七年，英国用了五年，苏联用了四年，中国只用了三年，爆炸还在法国之前。中国在研制原子弹、氢弹时，是在技术封锁的前提下完全靠自己搞起来的，这证明中国是有能力独立自主地搞科学研究的。另外，还有许多中国人到国外进行研究，拿到了诺贝尔奖，大陆上还没有人得，原因不是人的问题，而是环境的问题。在这一百年中，先是清代的没落，辛亥革命后军阀连年混战，接着内战、抗日战争、解放战争，一直打到一九四九年，以后又运动不断，像我这一代科学家读书的时间很少。如果排除了经济干扰因素，设备条件有所改善的话，我们是能以很快的速度赶上来的。以天文学为例，天文学是最小的学科，也是花钱最多的学科。我粗略地统计了一下，我国每年发表的天文学论文是一千二百篇，而从一九一一至一九四八年总共发表此类论文九百篇。八国联军入京时所有的天文设备都没有了，国民政府建都南京后才开始建紫金山天文台，虽然有六十厘米反射望远镜，实际没做什么工作，搬来搬去的。到了七十年代我们才开始大干，现在有三十二点一六米望远镜等仪器设备。国家在这方面的投资也是大大增加了，现在正在做的三件大事，我可以向大家报告一下：现在我们正在做的一个项目简称 LAM-OST，是“大天区面积与目标光纤光谱望远镜，一九九四年列入计划，经十年酝酿，三易蓝图，大约到二〇〇四至二〇〇五年间可完成，这一项目国家投资二点四五亿元，届时它所提供的数据会有很大意义；第二件事情是发射空间望远镜，美国有哈勃望远镜，我们还做不到，我们要发射一个直径一米的太空望远镜来观察最顶的天体，这一项计划也正在进行之中；第三个是在贵州的喀斯特地区做一个大的天然支架，做口径五百米的半球形射电望远镜，这也正在进行之中。还有一个更大快人心而且已经

宣布的事情，我们要实施“嫦娥奔月”即“探月计划”。美国一九六八年已登上了月球，新世纪伊始，“探月工程”就像以前造原子弹一样重要，日本、印度、中国都在做这项工作，美国更是不在话下了。我们准备分三期进行：在两三年中要发射观测器，到月球附近，绘月球表面星系图，要采取十四种矿物样板，美至今只采取了五种；第二步是让探测器到月球上软着陆；第三步是软着陆后把东西带回来。我们与美国比还有很大距离，但我们一定会在月球上占有一席之地。相信在二十一世纪我们在天文学方面会把祖先的辉煌夺回来一部分，我对中国科学是有信心的。

好了，谢谢大家。

天文与传统文化

席泽宗

恩格斯在《自然辩证法》里说过：在各门科学中，天文学是发展最早的一门。这是大家公认的。

古代的天文学跟现在不同，现在住的是高楼大厦，城市灯火通明，看不清天空的星系。古代没有电灯，以农牧业为主，所以那个时候，猎人能看天分辨方向，种田人晚上能看见天空的星星。明末的大学问家顾炎武曾说：“三代以上，人人皆知天文”。他举了农民、妇女、战士、儿童这些人的天文知识加以说明，四个例子有三个在《诗经》里边，可见夏商周三代天文知识已经普及了，所以说中国天文学在世界上发达最早。在多个文明古国，如巴比伦、埃及、印度都有天文学，但是像中国这样天文学渗透到多个文化领域是很特殊的。

今天我首先从中国古代的图书分类系统来说天文学的地位。

古人把图书分成经、史、子、集四大类，。首先是经书，经书是指儒家经典，就是跟孔子有关的图书，有我刚才说过的《诗经》。《诗经》是文学作品，包括各阶层的歌谣，一共三百零五篇，其中有很多天文学知识，如“七月流火”、“三星在壶”等。

四书五经中的《书经》相当于古代的政治文件。第一篇是《尚书·尧典》，是后人根据传说编的一部讲述尧的政绩的政治著作，但其中有五分之二篇幅是谈天文的。书中记载：，天文是国家关心的一件大事，政府部门必须任命官吏来观察天象，不仅在中原观看，还要派人到四处去看。这反映出天文学在中国政治上的地位，也奠定了天文学的地位。近代人竺可桢在一九二六年写了一篇《论以岁差定尚书尧典四仲中星之年代》的文章，在国内外引起了很大的反应。民国初年，五四运动时期，中国历史学界有个疑古时期，认为中国夏朝以前的东西都是靠不住的。但是竺可桢这篇文章的发表，证明《尧典》这部书确实是殷末周初的作品，不是凭空虚构的，对疑古派是很大反击。

《周易》是算卦的作品，以后有人逐渐加以系统整理，变成了一部哲学著作。新加坡大学有一个叫郑延通教授写了一本《周易通论》，认为《周易》写的全部是天文学，是一本天文著作。他的这个结论我不同意，但是《周易》里确实有丰富的天文学内容，如书中记载了太阳黑子。《周易》里有两段话奠定了中国天文学发展的方针和路线，一是“观天文”、“天垂象，见吉凶”。“天文”这两个字首先是在《周易》中出现的，

天空中出现了什么天象，人间就要发生或吉或凶的事情；二是“观乎天文以察事变”，说明观天文的目的是预告人世间有什么变化，这就确定了中国的天文学不是以研究自然界为目的，而是通过天文现象来证明国家政治、军事等大事。

现在的天文学是通过天文观察来研究宇宙及天体的发生发展以及变化规律的，而古代观测这些东西是为了是预告人间的吉凶祸福并干预政治事务的，所以有人说中国古代没有天文学。这句话从定义来说是对的，但事情的出发点和目的有时是不同的，中国天文学的出发点和目的现在看来没道理，但当时要达到的目的就要不断地观察天象、不断地改进观测技术，提高观察的精度，这本身是科学的，是促进了天文学的发展的，不能单从目的出发谈这个问题。

《仪礼》是讲礼仪的书，但里面也有好多天文内容。比如打仗要挂什么旗、日蚀时不能出殡等等，这个旗就是按天空二十八宿排列的，与天文也有关系。

《春秋》是孔子根据鲁国的历史及文献档案编写的措辞很严格的史书，有“孔子作《春秋》而乱臣贼子惧”之说。《春秋》里记载了三十七次日蚀现象，用现在的天文学算法回推，有三十二次是可靠的。这么精确的记载在那个时代是没有的，而且一部史书里系统地记录这么多日蚀现象，也是全世界独有的。

史部最重要的是二十四史，就是所谓的官史。二十四史第一本是《史记》。古代记录天文和史志的都是同一个人，最早是殷朝占官，后来是太史令。司马迁在《史记》中写了《律书》、《历书》等，从此，中国历代修史官都把天文历法包括在史书中，而且放在“本纪”中。其它部分也有很多，二十四史中的十七史都有天文历法专章。这成为中国历史书的一大特点，外国人写历史不一定记天文史，但中国的天文历法是正史里必须包含的内容，这样就保存了很多记录，现在看都是无价之宝，全世界也没有的。比如宋朝记录了宋仁宗至和元年五月，天空中出现了奇异现象——一颗星白天也能看到，现在我们知道那是超新星的爆发，最后就成为蟹种星云，这个记载重要到什么程度呢？美国麻省理工学院有个教授叫怀斯·考普，曾做过欧洲物理学会的主席及美国原子能委员会的主席，他说世界上有两个七月四日是永远值得载入史册的，一个是一七七六年的七月四日，美利坚合众国成立；一个是一〇五四年七月四日，中国天文学记载了金牛座超新星的爆发。地方志里有大量关于流星雨、彗星等的记载，我在一九八〇年编了一本叫《中国天象记录总集》的书，一百多万字，对现在的天文学研究很有价值。

子部包括诸子百家的著作，按说都是哲学著作，但“子”里边天文学的内容很多。按中国古代图书分类法，天文学属于子部天文算法类。清朝《四库全书》中收集的有关天文学的书不到一百部，除了“天文算法”类收集的著作以外，其它的类如“术数类”

中一百二十卷的《开元占经》，内容就是天文学的，里边重要的东西很多，比如战国时有个天文学家看到了木星的卫星。除了天文算法类文献外，其它类的著作里也有天文学的内容。诸子百家中的《庄子》里有一篇《天运篇》，开端说“天其运乎，地其运乎，日月其争于所乎”，讨论天、地及它们运动的机制，提出了很深刻的问题。总之子部里天文学的东西也是很多的。

集部收的是文集，大部分属于文学作品，真正天文学家的文集是元朝以后才有的。屈原的《楚辞》就在集部里。《楚辞·天问》就是用提问的形式，提出一大串现在来看是天体演变的问题。文集里也有天文学的内容。

类书相当于现在的大百科全书，是把书分类摘编而成。从唐朝开始编类书，最后一部类书是清朝的《古今图书集成》。唐朝《艺文类聚》把“天部”放在第一位，以后所有类书都把天文列在首位。一九八〇年中国编《大百科全书》时，总编说：我们要继承传统，第一卷先出《天文卷》。

除此之外，丛书里边也有“天部”内容。商务印书馆编辑的几千种的《丛书集成》里，天文著作占了很多。如苏颂的《新仪象法要》、《天问略》等。

以上是我讲的第一部分，中国古代图书分类系统的经、史、子、集、丛这些书，天文学占据着重要的地位。如果把天文学的内容抽掉，中国的传统文化就要失去一大部分。

第二部分从学科来看天文学的地位。中国古代自然科学发达的是农、医、天、算四大类，在这四门学科里天文学占的比例最大，不但起了自然科学的作用，而且起了政治上的作用。

天文学跟政治的关系。美国有个汉学家说中国天文学起“法典”的作用，把天文家当成了法律的解释人。比如看见日蚀出现，天文学家、星占学家就解释说，这发生在哪一个宫，什么变了，皇帝应该怎么办。这套认为天地人是互相感应的自然观，是从董仲舒开始的。这个人之所以能当皇帝，是他能“授命于天”。假如预警，皇帝不改，再预警，还不改，就代表不了天的意志，就要换人，改朝换代跟这一套联系起来，天文学参与了政治运作。再比如汉朝有条制度叫“举贤良方正”，皇帝到多个地方去选拔人才，需要地方推荐人才。这条制度是怎么来的呢？就是一次日蚀发生了，汉文帝说：我有过错了，天要责备我了，希望各地方指出我的错误来，说真话的人可以提拔上来，由此提出“举贤良方正”的政策，这是一个天文家出的主意。这种引起政治运作的东西很多。与其它学科相比，天文学不是一门科学，而成了政治工具。

天文学跟数学的关系。天文学跟数学是密切结合起来的，数学里有许多计算方法，如正负数、历差法。中国数学是因推历法的需要而发展起来的，搞数学史的人都是从历法开始研究数学的。古代在没有算盘以前拿竹片计算，叫“算筹”，“运筹帷幄”就是算筹，数学界的天文学家叫“畴人”。清朝人编的《畴人传》就是天文学家及数学家的传记，与天文史密不可分。唐朝集十部数学著作编出《算经十书》，其中第一本书叫《周髀算经》，它实际上是一本天文书，虽然里面也有勾股弦定理，但主要是用来解释宇宙结构的。中国古代数学的特点限制了天文学的发展，天文学反而通过汲取历法的不少养分使古代数学得到发展。

天文跟农业的关系。在古代，农业是靠天吃饭的，因而古人重视天时、地宜、人力。天时就是根据气候变化，这是农业的主要部分。最早的农书《夏小正》就是夏朝时的历法书，天文学把它列在天文学里，农学把它列在农学里，后来《吕氏春秋》等有很多讲农业的东西，首先是二十四节气。过去用阴阳五行来解释二十四节气，实际上是地球自转，地球与太阳轨迹的变化形成二十四节气，二十四节气是天文学对农业的一个很重要的贡献。天文跟农业的关系是很密切的。天文学的发展是因农业的需要而发展的。

天文跟医学的关系。现在看医学跟天文没多大关系，古代中医理论里包含着很多天文学的内容。阿拉伯人在看病前先要观天星。到现在西藏医学与天文还在一个部类。在《黄帝内经》里，大篇幅讲天文，里面有许多东西还是很宝贵的，南京大学楼英教授曾写过一篇《〈黄帝内经〉里的天文学知识》加以论述。医学跟天文学看起来很远，其实还是有关系的，比如疾病对时间有敏感性，这是与天文及气候的关系。

下面我们看文史哲与天文的关系。在古代，天文学研究的对象就是太阳、月亮，也是文学家接受灵感的东西和描写的对象。在《唐诗三百首》里边，收李白的诗二十六首，这二十六首诗里写月亮的就有十三首，“窗前明月光，疑似地上霜，举头望明月，低头思故乡”。“明月出天山，苍茫云海间，长风几万里，吹度玉门关”。这些都是家喻户晓的诗篇，是中国人民的宝贵精神财富。宋朝苏东坡有一首《夜行观星》的诗，他说：“天高夜气严，列宿森就位，大星光相射，小星闹若沸。天人不相干，嗟彼本何事。世俗强指摘，一一立名字。南箕与北斗，乃是家人器。天亦岂有之，天乃遂自谓。追观知何如，远想偶有以。茫茫不可晓，使我常叹喟。”这首诗不单纯是文学描写，而且有深刻的天文学意义。宋朝以后还出现了专门写天文仪器的诗句。中国文学里天文学东西之多得到了近代语言学家、北大教授王力的重视。他在主编的《中国语言学史》里写到：“明末西欧天文学已经传入中国，江永、戴震都学过西欧天文学，一个人形成了科学头脑，一理通百理通，研究起文学来也就比别人高一等。”他认为，要研究中国古

代的语言文字、文学，不懂天文学不行。他主张学习语言学的人必须学天文，所以在讲古代汉语时，讲了大量的天文学知识。

天文与史学的关系。历史与天文最早是一家，在历史教学里年代学是必修课，它跟天文关系之密切莫过于夏商周断代工程了。过去考证史书记载不全的历史年代，要根据一件事情的发生或一种天象的出现来定，天象记录如果可靠，可按周期回推，定出这个年代来，在清代就有人做过，现在有了计算机就容易多了。

近年来，我参加了夏商周断代工程的年代考证研究。《竹书纪年》上有句话：“懿王元年天再旦于郑”。夏商周断代工程要确定懿王元年到底是公元前的哪一年，所有的答案全在这九个字，关键是“天再旦”这三个字。有专家认定，这是一种奇异的天象，从字面看是“天亮了两次”。在什么情况下才会“天亮两次”呢？只有在太阳出来前，天已放亮，或者太阳刚好在地平线上，忽然发生了日全食。这时，天黑下来，几分钟后，全食结束，天又一次放明，这就是“天再旦”。借助计算机和专业软件，很多天文学家都对这次日食发生的时间进行了推算，结果集中在公元前八九九年。但是推算结果需要验证，幸运的是一九九七年三月九日，我国境内发生了上个世纪最后一次日全食，其发生时间正好是在天亮之际！最后将“天再旦”的日全食发生时间确定为公元前八九九年四月二十一日。于是，周懿王元年就被定在公元前八九九年，由此推算中国历史纪年最准确的是公元前八四一年，这就把准确的纪年向前推了五十年，这是断代工程里最重要的一个点了。

这是史前时期的，史后时期有许多东西也是用天文办法来确定的。历史学与天文学发生联系的地方很多。用天文学的办法研究年代学是从汉朝刘歆就开始的，由于他对历法工作的贡献，因而在火星上以他的名字命名了一个环形山。

天文与哲学的关系。希腊从柏拉图开始有系统的天文学著作，而且哲学体系里如果没有宇宙论，就不能算是完整的哲学。中国的诸子百家没有一个有完整的天文学著作，天文理论多半散在文化典籍里，比如在《庄子》、《淮南子》里等，以前的天文学家也不把这些著作当作天文学。研究天文的人认为天文学只是记录天象，如超新星爆发，历法推算等。七十年代以后我开始重视这件事情，我和郑文光先生合写了一本《中国历史上的宇宙理论》，把这些哲学著作归纳到天文学史里边，算作天文学的一部分。这是天文学跟哲学的密切关系。

天文学与经济的关系。天文学与经济有没有关系？与灾害有些关系。哥白尼“日心地说”出现后，新天文学与市场经济可能是挂钩的，关键人物就是英国的洛克，他认为哥白尼主张把太阳放在中心，把地球从中心位置拉下来后才有了牛顿力学，整个自然

界的规律才找出来了。他说人的中心应该就是人，而人就应该发挥人的中心作用。人类经济活动是受着一只看不见的手所支配的，这一条是自成规律的，起着重要作用。后来这套理论成了英国古典政治经济学的依据。这是有哲学建树的。

这是我讲的第二部分，从天文学在多个学科里边的关系和地位，来看天文学对中国传统文化的重要性。下面第三部分我讲一下天文学渗透到多种文化现象里边的事。

什么是文化？查字典可以有很多种解释，我们看文化不仅是写在书本上的，除此之外，比如说人们的生活习惯，思想意识，还有人工制作的物品，都渗透着天文学的内容。先说与人们生活习惯的关系。从张衡时代就发明了钟表，人每天要看时间，这与中国天文学有很大关系。现在说“点卯去了”，就是早晨上班去，转一圈又回来了，卯就是卯时，是早上八点，这就是个天文学的词。你可能不知道，实际天文学就在日常生活里边。地球自转一圈是一天，月球绕地球一圈是一月，地球公转一圈是一年，这三个时间是整数，地球自转是二十四小时，但地球自转是不稳定的，月球绕地球一天是二十九天多，不是一整天，地球绕太阳一圈是三百六十五点二四，不是公约数，要把这些处理的既恰当又方便，就产生了历法。地球绕太阳转一圈就是公历；假如只考虑月球绕地球转，就是阴历。中国的历法把公历与阴历结合起来，古代司天监的主要工作就是报时，颁布的历本叫“皇历”，其中既有科学的东西，如日蚀预报等，也有迷信的东西，如哪一天该理发，哪一天该洗脚都写进去。历法影响到人民生活的多方面，现在还有人研究这个东西，中国的皇历借鉴了天文学不少知识。

再一个是用天文现象进行天道、人道的说教。在儒家经典里边就有这方面的论述，很深入民心。如，批评一个人自高自大，说这个人不知天高地厚，这句话在《诗经·小雅·正月》篇里边，原文是“谓天盖高，不敢不局。谓地盖厚，不敢不踏”，教育人们办事要小心谨慎，不要自高自大。孔子在《论语》中说“为政以德，譬如北辰，居其所而众星拱之”、“君子之过也，如日月之蚀，过也人皆见之，更也人皆仰之”等等，都是用天文知识来进行说教论述的。古书里这样的例子很多，就不一一说了。

天文学跟建筑关系虽不大，但还是有关系，比如楼房的朝向问题。过去人们盖房子喜欢朝南，就需要定方向，《周礼·考工记》记载，先找一块空地以测正南方向。还有盖房子的时间是在农收后的秋天，如果天空中正好有四颗星在正中就可以动工了。在施工前要测方向，定施工时间，就得找天文学家。

天文学对城市的布局很有关系，如北京的天坛、地坛、日坛、月坛的设置，如唐代的长安城、宫城分为三部分，形成天上的三元，宫城南门叫朱雀门，北门叫玄武门，前朱雀后玄武，中国古代将天空二十八宿分为朱雀、玄武、青龙、白虎，称“四象”。后

来行军时军队就打这个旗，中间打北斗七星旗，周围打朱雀、玄武等旗，这样能鼓舞士气，就可以打胜仗。中国天文学中的星占学大部分是为军事服务的。有人对《史记·天官书》作过分析，里边关于星占的有三百零九条，关于用兵的有一百二十四条，占了三分之一以上。在《三国演义》里边，诸葛亮精通星占并用在军事上。

天文学与人生观也有关系。人为了死后能升天，所以死前就把天上的东西画在墓里边。古代埃及人在棺材板上画星图，中国古人在古墓顶上画星图，还要放天文仪器，这些在当时是归天思想的反映，今天就是宝贵材料了。马王堆出土的五星占及彗星图，山东临沂墓里出土的“汉元光元年历谱”等都是天文史上的宝贵史料，为世界天文史增添了很多内容，也给现在的研究提供了内容。

中国古代天文学渗透到社会多个方面，从社会学的角度来研究天文学，内容还有很多。鉴于时间的原因，今天我就讲到这里，大家有什么问题可以问，不必局限于我讲的内容。

问：古时候的中国是天文学最发达的国家，在世界上究竟占居什么样的地位？

答：我国在遥远的古代，对天体运行的观测已经达到很高的水平。公元一一九九年宋代颁布的“统天历”以三百六十五点二四二五日为一年的长度，和现今世界通用的“格里历”完全一样，但比“格里历”颁布的时间早三百八十三年。明人邢云路在一六〇八年测得回归年的长度为三百六十五点二四二一九〇日，竟然精确到十万分之一。在没有精密仪器的时代，这是令人惊异的成绩！现在世界公认中国是公元十六世纪以前天文现象最精确的观测者和记录最丰富的保存者。我国史书中有大量关于彗星、流星、流星雨、超新星、极光等天文现象的详细的观测记录，这些已成为研究天体运动、变化、发展等方面的有价值的资料，对当前的科学研究也是极其珍贵的资料。在这些天象记录中，最令人惊异赞叹的是关于太阳黑子的记载。伽利略在一六一〇年凭借望远镜第一次观测到太阳黑子，而我国古人在汉代单凭肉眼就发现了太阳黑子，比伽利略早发现一千六百多年。世界上公认最早的太阳黑子的记录是我国公元前二八年在《汉书·五行志》中的一次记录，至今尚使世界许多天文学家折服。中国古代的天文象观测，无论从数量或质量而言，都是无与伦比的。正是由于我国自古以来有重视观测天象的优良传统，历代天文学工作者有勤劳、踏实、一丝不苟的工作精神和唯物主义的态度，使我国成为天文学发达最早的国家之一。

问：刚才你讲观天察变，这句话的意思是每个天文变化都代表着什么意思，最近有“木火星冲日”，请问这代表了什么呢？

答：“观天知变”是《周易》里面的一句话，就是说通过观察天上星星的变化，就能知道人间的愿望。这种解释是人为的、错误的，但是错误中也为中国天文学积累了许多有用的资料。“冲日”是火星运行到与地球相对时发生的，只是一个自然现象，并不代表什么。

问：席先生你好，我是业余天文爱好者，请谈谈测量学原理在天文学中的应用。

答：现在天文学测量也很容易，比如人造卫星发射出去后，要用无线电的办法跟踪，另外还要用天文方法跟踪，用天文轨道来计算。一次，我们发射一颗人造卫星就失踪了，后来紫金山天文台用观测的办法找到了。这是件很大的事。现在我们要探索月球，作嫦娥奔月计划，就需要应用轨道计算等天文学的方法。火箭发射是空间技术，计算是天文学。现在有长波发射台，许多精密科学时间准确到千分之一秒，毫秒、微秒，要求观测精度更高。

问：我听说您对夏商周断代工程有研究，我想问夏商周断代工程的科学依据是什么？它跟天文学有什么样的关系？

答：夏商周在中国历史有明确记载，《史记》上记载是从公元前八四一年开始的，八四一年以前有哪一个事件，或者哪一个皇帝在位跟我们现在的公元年对不上，现在要找出一个坐标和它对上。比如说武王伐纣是在哪一年？夏朝开始在哪一年？这些我们都不知道。找科学根据，从文献方面首先要找历史文献，先要把古书里的记载查到。古书里的记载很多，有些记载是互相矛盾的，甚至同一本书里边也有矛盾，把它解释通，自圆其说是很困难的事。其次我们用历法的办法来解决。从考古发掘方面，出土一件文物，如有准确年代，那很方便。民国初年认为西周以前的历史靠不住。后来河南安阳出土甲骨文以后，甲骨文里记载了殷朝王帝世系，跟《史记·殷本纪》能对上号，这证明商朝的历史是可靠的，司马迁不是随便编造的。那么商朝再往前有没有夏朝，必须以考古为依托，根据出土文物来确定，如没发现写着“夏”字的东西，就是考古材料与文字材料对不上号。夏朝现在还有争论。所以从考古材料中希望能得到年代。还有就是西周的墓有些棺材板，人的骨头，这些东西，用现在的“C14”技术来测定它的年代，也可以作为一个参考数据。这就是几种手段。还有一个就是天文手段。就刚才我说了，“懿王元年天再旦”，就是现在的日蚀，这个日蚀准确算出是哪一年，假如这条史料可以这么解释，也是个办法。还有好多天文记录可以拿来算，哪一年发生的，天文学可说明它来。比如，甲骨文里面有武丁月蚀记载，这次月蚀大约发生在公元前一千三百到一千一百年之间。哪一天根据次序来排，就可以把武丁在位年代确定下来。大概就是两个办法，一个用考古记录办法，一个用天文学计算的办法。

席泽宗，中国科学院院士，二〇〇三年八月十七日在大连图书馆白云书院演讲。鲁岩整理，林波、陈渊斐校订。

书法与中国传统文化

丛文俊

改革开放以来，传统文化的问题已谈了二十几年，但究竟什么是传统文化，到目前为止还缺少明确的说明。在许多人心目中，传统文化和古代文化是一个概念，实际上这是有问题的。中国有几千年的文明，很多东西都是短暂的，能够自始至终延续下来的，只是其中的一部分，这一部分经过历史的选择、发展，一步步延续到今天，应该说这一部分才是传统文化的精华，我们将其称之为传统文化。它没有能中断，不是一时的、局部的现象。

我们讲书法，为什么要与传统文化相联系呢？

书法看起来是简单的艺术活动，每个人都涉及到书法，因为每个人都写字，可这里有一个极易被大家忽略的问题：就是古今的差异。首先，在人群上，古代书法家都是士大夫阶层，既有文学家、诗人，又有画家或者音乐家等等，许多人集各种才能于一身；而今天搞书法的只是社会中的一部分爱好者。其次，古代的士大夫位置很高，是统治的核心，用今天的话说就是领导层，这些人的所思所想、审美追求及衡量标准都是具有重要导向意义的，也就是说，他们的好恶，直接影响书法的发展，古代的一个名流，作品可能会影响一个时代；今天书法爱好者的作品拿出来，恐怕谁也影响不了。另外，就使用上讲，文字是记录语言、传播思想文化的一种形式，简单地说就是写字。可是古人对书法的认识，是把它当作非常高雅的活动来看待，也就是说书法一方面是记录语言的，与文化有着天然的联系，另一方面由于士大夫阶层把自己看得很高，所以从一开始就赋予书法高雅的品格。

从中国传统文化发展的线索来看，最初中国人是很看重音乐的，音乐能直接取悦神明，所以中国古代乐论非常发达，汉代以前的音乐理论在中国古代艺术理论中非常成熟，框架也非常庞大，很了不起。这启蒙了中国文学艺术基本思想的形成，接下来就有了文论，之后才有书论。由此引发出历史上的许多问题。比如书法的审美直接影响了中国画，书论直接影响了画论，中国画论很多是从书论引过去的。中国古代有两种艺术：一种是行业艺术，它自始至终为少数人所掌握，这些人是专门的技术人才。绘画就是行业艺术。书法不同，它带有社会意义，因为文字是人人使用的。

综上所述，可以看出中国古人是怎样把文学艺术纳入到日常生活中去，并逐渐去关心它，阐发它的理论，使之直接用于实践的。书法的传统直接依附于文化的传统，并从一开始就进入了一个不平凡的发展阶段。

今天，我要从四个方面讲述一下书法的不平凡。

第一方面，自然与人的关系对书法的影响。

在中国，任何一种艺术的审美都与自然有直接的关系。因为从远古起，中国人就把自然作为图腾，崇拜它、歌颂它、畏惧它。自然对书法的影响可以从几个方面来看，它包含了由浅入深的发展过程。

从现有的材料看，汉字最初是从象形字发展而来，它有绘画的特点。字怎样写呢？古人讲是画成其物，随体诘屈——客观事物长什么样，就照什么样画。所以书法的初期，如果我们把它叫做“书法”的话，显然是与绘画有关。三千多年前的甲骨文有一些动物的图象，像马、牛、大象、羊等，非常像图画。

早期的文字像图画，使用起来不便，一个字有多少笔，谁也不清楚，古人就觉得缺乏统一的规范，所以早在甲骨文时期就进行了一系列的简化，把繁复的部分删掉，使汉字有了笔画。笔画和笔顺对于书写来说是第一要素。如果是画字，我们不能说是笔画字，如果是写字，显然就需要是笔画字。这样即使用保守的算法，书法也已有三千多年的历史。也就是在对象形字进行简化的第一个阶段，文字进入书写阶段后，就有了书法艺术。

书法艺术有一些客观性。当时人们用的是简册，就是竹子劈成竹条，把字写在正面。大家想象一下，一个窄窄的竹条要横着写一个“马”字就写不下，只能将字竖起来，所以甲骨文中象形字的一些动物的写法都是竖起的。竖起来不是人们有意的改造，实在是竹简太窄写不下。原来的“马”四蹄着地，怎么看都像马，图画对人们心理影响是很大的，至少有一种暗示，这种暗示使你用图画的眼光去看待“马”字。当“马”竖起四蹄腾空时，人们逐渐对它产生了另外的看法，在理论上它是象形字，在实践上是不能再拿绘画的标准看待它了，也不能用绘画的技法来书写它。所以简化和实用是密不可分的。

在商代，配合竹简使用的是甲骨文。甲骨文是干什么的呢？商代人迷信，从国家大事到日常生活琐事，都要问卜鬼神。甲骨作为与鬼神交流的一种形式，问卜后记录下来作为档案存放起来。我们今天的发掘实际是找到了古代的档案馆。可以想象，这种形式完全是当时问卜的巫师对事情的记录，如同我们现在做的笔记，可以很随便地写，于是普遍的简化便从这里完成了。如果不是通过与鬼神交流的形式完成了汉字的普遍简化，

那么汉字是怎样的还真很难说。而同时期青铜器上的铭文却繁不胜繁，形体非常复杂，一个“象”字就画一头完完整整的大象，与甲骨文不能相比。为什么金文要隆重地画出来呢？因为金文是给祖先用的，放在庙中，里面盛着食品，到年节祭祀祖先，器物究竟给谁用的，要有一个说明。庙中有很多祖先，每次祭祀的内容不同，就得按铭文把相应的器物拿出来，装上不同的食品，容器是专用的。所以就有了一个特异的现象：甲骨文很简化，而金文非常繁复。这样的两极倾向，我们称为原始的书法美。它们都没离开象形，没有离开图画的特征。比较起来，甲骨文的书写特征强一些，而金文的图画特征强一些，所以早期中国书法的品格是不确定的。

发展到西周以后，宗教流于一种形式。西周人迷信鬼神，但离鬼神远，如孔子说的，“敬鬼神而远之”。虽也祭祀，但不是真信，信谁呢？信他们的祖先和现实生活中的人。大家知道，西周的皇帝叫“天子”，能代替鬼神和上天的就是天子，这样宗教的神秘感就淡化，人文精神就高涨起来了。所以整个西周时期的文字完全是图案化的，把象形的东西改造了，把简化的东西增繁了。为什么呢？大家知道，字型过于简化，彼此易混淆，记录语言反而不方便，所以简化不能过火，只能一部分简化。这样，西周时期把文字进行了一次彻底的整理，出现了中国历史上第一部字书，距今快有三千年历史了。

在此过程中，我们看到一个现象：文字从早期的象形，发展到后来的图案化，此时图案化的东西逐渐离开了象形，再往后发展，图案的感觉和象形中的图画的感觉已经不是一回事了。这样中国书法对自然的依托开始发生了一些变化，原来直接描摹客观事物，直接取材于自然，后来就变成理论上的一种认识。

古人讲：书照于自然，阴阳生焉，阴阳即生，形式出矣。讲得很简单，自然一阴阳一字型。实际上这是一个理论上的认识，它并不能准确地解释文字形体为什么不断变迁，再往后就发展到行草书、隶书、楷书的原因。行草书什么都不像，但人们对自然的热情没有削减。书法已不再象形，与自然美没有任何关系了，人们还是要用自然美来指导书法，于是就产生了一种泛化的自然。这时不要它的形象，而要它的内在原理，就是今天西方人所说的“生命的形式”或“运动的形式”：找它内在的、彼此可沟通的原理。

古人对事物的看法与今天不同，从十九世纪以来，人们接触了很多西方的东西，有了很多辩证的思想，而古人唯心的成分很大，特别是他们有一正统的观念：就是先圣先贤所说所做是不容更改的。古人说苍颉造字，苍颉有四只眼睛，两只眼看天，两只眼看地、看人生，于是造出文字。他造字的方法是“远取诸物，近取诸身”，显然是从客观

世界的形象中来的，这就变成我们两千多年文字学的总纲，今天还在指导着我们文字学的研究。应该说这是很正确的一种看法，这一观点也直接影响到书法：它是圣人造出，圣人从自然界中取得图像，我们写的东西不像圣人所造的，那就是一代不如一代了，这显然不行。所以早期的书法理论是从文字理论中直接移植过来的，移植的过程大约在汉唐时期。

我们从大量的书论里看到，古人把字中的点画、字型都看成与自然界某种物象相对应的具有生机的运动形态。一折笔可想象成“骇龙反据”，龙被惊吓后要反抗、示威。龙是啥样？古人也没看过，只是夸张一下而已。一点呢，被说成受惊吓的兔子，要跑来跑去的状态。于是我们看到古人对书法的鉴赏实际上是把每一个读者引入一个个动态的绘画中，这是形象美。古人下了很多功夫，用了近一千年的时间发展的理论居然就是这些东西，告诉我们：不论你写什么样的字，你的字都必须像点什么才行。具体说写点要像“高空坠石”。大家想一下，“高空坠石”，即使离得很远，我们也会感到一种震撼力。如果书法中的点能写成这种状态，显然是如有神助。横要像“千里阵云”，夏天天空中无边无际的云彩，起伏不定，变化万千，这样一种状态。竖写出来要像“万年枯藤”，看起来要苍老，历尽沧桑的样子，而内里充满生机。这些理论从具体的点画写法开始至最后整副作品，整个书体的审美都是告诉你如何与自然界的物象相联系、相对应，如果你的字中看不见这些东西就不是好字。从中我们看出古人对自然界的解释多少还有牵强的地方。

把树写成“万岁枯藤”不是每个人都能做到的，从现有的古人墨迹来看，也没看出谁写的真像“万岁枯藤”，这是在夸张。大家知道中国人的思维是跳跃的，这种跳跃能把两个毫无关系的事物扯到一起，这种思维古人称之为“形而上学”的思维，这是哲学层面上的。中国古代的哲学并不发达，而中国人的这种思维方式和哲学特点是西方所没有的。

这中间有两个基本思想要和大家讲一下：一是老子、庄子的思想。《老子》是春秋末年的一部书，传说作者是李耳，庄子是战国时期的人，这两个人的特点和思想被后人归结为“道家”。《老子》是讲世界生成的，用于书法上就是“自然是书法的本源”，所以书法的一切准则就是按自然规律办事，按阴阳变异的规律办事。这实际上相当于“书法的生成论”。中国书法最早形成理论时，人们关注的就是自然美，也是用道家思想来指导。二是《周易》思想。《周易》是用长短不一的线条代表乾、坤，代表相反相成的一种矛盾。人世间任何事物都有一个相对的对立面存在，这就可以用阴阳变异的规律来解释。

如何看待这两种思想对书法的影响？书法中的点画怎么能像自然界的物象呢？古人告诉你，方法很简单。一是在具体的作品中，有一定的规律来总结书法的整个视觉形式，如点画什么样的为阴，什么样的为阳，让你从中得到启发。二是看字不要只管字的好坏，要透过字型看到内在的风格和内在的精神。

中国人的思维与外国人不同，由此导致创作上的一些倾向，就是“形”与“神”谁先谁后。从先秦到宋代，主体的哲学流派始终认为“神”为先。就像人的诞生，最初是由于有了“精魄”，人才逐渐长起来。所以“神”是第一位的，“形”是第二位的。那么书法首先就要写其“神”，“神”在哪儿？在作者的脑子里和胸中。未写前，就已在作者的心目中产生了，写只是他完成的过程，是个形体技法的过程。这个东西挺神妙的，写普通的楷书、隶书大家还体验不到，如果是写草书的话，应该说“神”在先是对的。草书的速度极快，这种快速的书写比我们对字型的认识要快得多，它是随意念来变的，这就是庄子所说的“观止而神行”，也就是说这个完整的作品自始至终是“神”在运行的。你所看到的是有限的，手中的笔也是有限的，“神”是无限的。为什么字要看字外功呢？字型是方块的，可方块外面的却是无限广大的。古人的这种思维方法是极其玄妙、极其聪明的。形的美丑并不重要，重要的在于内在的精神，要看其中有怎样的个性、怎样的艺术境界。

从汉代以来，人们追求的都是阳刚之美。这个“刚”不完全是我们今天想象的“硬”、“刚强”。古人对“刚”的解释是旺盛的生命力：庄稼苗长得旺、长得壮，就是“刚”。这与我们今天形容软与硬的“刚”不完全一样。古人所说的“阳刚之美”，不只是追求硬，更多的是作品中旺盛的生命。事实上，从汉到唐书法理论发展的轨迹都是这样的，并被不断充填，使之不断完善。

这是早期书法追求自然美的一个基本情况。两个重要思想：一是老庄思想，一是周易的思维方式。

后来的发展中，人们遇到了一个难以解决的问题，就是行草书的问题。篆书即使在今天仍然有一定的象形成分，这与行草书不同。行草书都是抽象、简化的点画线条，它的自然美如何体现呢？古人的聪明便在于此，他说自然是囊括万物之书，裁成一象。天地宇宙，所有的现象、变化都能包括起来，之后由人主观地将其“裁”成线条的样式。这个理论完善于唐代，并对后来书法的发展有重要的作用。这一理论使人们摆脱了最初“书法要像什么”这样一种陈旧的思维和束缚。于是人们可以自由地把天地宇宙所有的现象包括进来。但是形成了一种风格之后，又怕这种理论不牢固，就把这种理论归结于自然，总结为用人心来归依自然。

事实上人们的想法与自然中的现实是有距离的，艺术上的许多形象都是从自然界的物象夸张而来。举一例，我曾写过一个小杂文，《夸张与审美形象》。中越反击战后，许多歌曲中歌颂的都是白发的妈妈，这些妈妈们又老又憔悴或是一副贫困潦倒的模样。大家想一下，老山前线的战士们大多二十岁左右，他们的妈妈们也就四十多岁，可是如果电视上出现的妈妈的形象很年轻，花枝招展的样子，就会显得不可靠，中国人在感情上也接受不了。这样导演们只好把妈妈们的岁数向后推了二十年，都是六十岁以后。难道这些老山战士都是晚婚晚育的妈妈们在四十岁以后生下的吗？可是这种不合理在我们中国一直延续着。不用远看，现代文学艺术作品中毫无例外都是这样的。中国人的欣赏就是这样：明知道不合理，却认为是最美的。想象一下，前方战士冲锋陷阵，流血牺牲，后方的妈妈们描眉画鬓，花枝招展，实在是不和谐。只能让妈妈们变得白发苍苍，这样才能感人。

可见，中国人的审美更多的是满足于个人的内心世界，而不是对客观事物的证明。大家看文学作品，欣赏歌曲、舞蹈、绘画、书法作品等，很多东西都是满足于个人心理。画廊中的书法作品，那一点儿是否像“高空坠石”，谁也看不出来。当告诉你古人的这种方法后，你就会越看越像。

古人怕你觉得玄，就告诉你，如果看不出来，就是浅层次的人。《老子》说过：“下士闻道大笑之，不笑不以为道也。”古代把人分上中下三等，上士是绝顶聪明的，是主流社会、领导层，人数少；中士是大多数普通百姓；下士是愚蠢的人，当然为数也众多。古人认为道理不是给下士讲的，因为说得很玄妙，下士不可能懂，不懂才是绝妙的道理。如果下士听得懂，哪有道理可言？古人真是聪明，士大夫之间很容易找共同点，引经据典，你用老子，我说庄子，于是就坐在那儿谈玄，其他人都听不懂，我们就是上人、上士。书法中的道为何也带有这种歧视性的理论呢？主要因为它是抽象的。古代的书论家本身都是文学家，这些书论都是他们的文学作品，所以他们都极尽想象和夸张。给大家举个例子，南朝有个叫袁昂的，写过《古今书评》，称王羲之的书法“如谢家子弟，纵不复端正者，爽爽有一种风气”。谢家就是淝水之战的谢家，是继王氏之后掌握东晋政权的大家族，出现了很多政治家、文学家的大家族，像谢灵运、谢朓这样的杰出人才很多，就是出了一两个流氓也比其他人有气质。从这种评价中可以看出，当时人们对门阀士族的精神风貌是如何向往，这表现了一种典型的封建式的价值取向。艺术审美也是如此，这种书法理论在当时每个人都懂，无需解释。而宋代人就听不太懂，宋代的米芾就发出责难，说是比况奇巧。今天就更不用说了。著名的理论家沈尹默先生

说，很多精义都被华丽的词藻掩盖。沈尹默先生的学识很是渊博，遗憾地是他忽略了这种特殊的思维和语言表达方式。

其实书法的美完全靠文学的提示，没有大千世界的美是不行的，为什么呢？试你想抽象的点画能像什么？美在哪里？仅仅是下笔用力？力量并不美，力量只有变成另一种方式，如“龙跃天门，虎卧凤阙”才是美。中国人始终把批评和审美联系在一起，把创作和审美联系在一起，这是不一样的，在前面画一理想的蓝图，用比喻的方式让你知道美在何处。中国人确是善打比方，不是抽象的点画中真具有自然的万象。有一本叫《说苑》的书，其中一篇描写了梁惠王和惠施的讨论。惠子说话特别会打比方，有人提议明天他说话时不许打比方，梁王同意了。第二天，惠子对梁王说：“弹之状如弹”。梁王不明白，惠子告诉“弹之状如弓”，梁王这才明白。这说明一个道理，打比方就是人们用所知来说明不为人所知的事情。艺术是抽象的，而飞翔的鸟、地上奔跑的动物是大家熟悉的，现实生活能体验到的，用这些来比方，则点画形式、韵动感就都出来了。

为什么书法能与大千世界中复杂的自然现象结合在一起，我们今天也说不清楚，古人则认为这一切都是真实的。古人是聪明而准确的，他们的生存环境与现代人不同，现代人即使到动物园也看不到动物的奔跑，因为动物都锁在笼子里。古人比喻字如“飞鸟出林，惊蛇入草”，现代人很难看到这些，我们今天的生活经验与古人完全不同了。可是抽象的艺术必须依靠比喻，用其所知喻其所不知，使事情明白。所以说自然美给书法艺术带来的力量应该是无穷无尽的。直至今日，人们在艺术创作和评论中都离不开它。

发展至后期，自然美也发生了泛化，扩大了范围。如宋代有一书法家在旅馆睡觉，外面风雨大作，他夜不能寐，想到嘉陵江水大涨、江水翻卷起伏的状态，不禁精神振奋，来到案前写字，将一时心中所思凝于笔端。严格地说他并没看到任何自然物象，只是在心中想，这比审美心理的形象还要虚泛。他在运用自然原理时的特点，我们称之为“艺术通感”，也就是说大千世界中任一事物的原理都可转到书法中来。问题是你能否悟到，悟到后是否有功力将其转移出来。

草书家张旭曾到边塞外，别人问他经验时，他说：“孤蓬自振，惊沙坐飞。”这说明了一种艺术原理：书法积累到最后是功到自然成，没到的时候硬想要达到一种境界是不可能的。如果有一个顿悟，马上就可上一个台阶。这个艺术原理在今天也是实用的。“惊沙坐飞”形容的是塞外的场景。去过宁夏、内蒙、甘肃的人会发现一个特异的现象，在风和日丽的情况下，沙砾非常平静，有一种不同寻常的美和洁净，突然狂风大作，顿时昏天黑地，沙混和小石子抽打在脸上，很疼，这就是“惊沙坐飞”。书法也是这样，静要达到至静，动要达到极动。所以张旭的字在历史上的评价最好，一方面他能

写楷书，他的楷书非常安静，从容不迫，虽神采飞扬，却是安定的状态，与颜真卿、柳公权不同，他的楷书可说是得老子所讲“动”与“静”的精髓；他的狂草又是动中之最，历史上无人能及。传说他写草书都要喝酒，怎么写就不得而知了，据说有时用衣襟、有时用头发蘸墨写字，第二天酒醒发现字写得很好，再写还写不出了。法国有一学者把张旭的这种精神叫“酒神论”，“酒神”在西方是十分浪漫的。张旭的草书为什么叫狂草？因为他进入了一种极端的运动状态，极端的浪漫状态，他写字的速度相当快。窦冀《怀素上人草书歌》：“忽然绝叫三五声，满壁纵横千万字”。就是说你刚喊了几声，那边一面墙写完了，速度之快可想而知。我自己也曾做过实验，我也练过草体。夜深人静时，喝两杯酒，铺好纸，酒劲上来晕乎乎地开始写，开始不行，后来真能写快。但我的酒量有限，所以狂草至今未练好。

日常生活中人的正常状态是理性的，知道自己该说什么做什么，身份是什么，该穿什么衣服，有什么样的礼节，也就是说一个理性的人有许多束缚，这种束缚，法国人称之为“微型权利”，就是说有很多你看不到的东西在监视你、约束你。喝酒喝糊涂后就不理会这些了，这时候写字就完全放下了包袱，进入了一个绝对自由的状态。杜甫在一首诗歌中曾描写张旭：“张旭三杯草圣传，脱帽露顶王公前。挥毫落纸如云烟……”说喝酒后帽子掉了也不理会，古代被贬官的罪犯才落帽，真是到了这种忘我的状态。辽宁省博物馆收藏了他的一个古诗字帖，值得一看。用手在帖子上划怎么划也不行，练一年也不行，很多的转折处都会觉得手不好使，速度放慢会容易，可是速度一慢就不得精神，一快就转不出来。

这种泛化自然的艺术通感，不是一般人能做到的，像苏东坡那样的大才子都不行，他虽是大才子，可太老实，太老实的人就缺乏艺术想象，在书法的认识和创作上很难达到很高的境界。

总的来说，自然美影响了中国书法两千多年。从汉代有书论起，自然美一直在影响书法。它告诉人们：人与物是统一的，书法也是物，是在纸面上跃动的活物，人必须与它亲和，达到人书合一、物我为一的境界。这样有两大好处，一是超水平发挥，另一是长寿，现在的退休老干部很多人练字是为了长寿，好好练字相当于练气功。

我个人的体会看，如果在字里行间直接找自然美，绝对找不到，而在想象时，它又能作为一个真实的存在，出现在作品中。按古人的说法，看隶书，撇、捺都是带条法的，这时的隶书如舞鹤游天，翩翩有致。一个点画就如此有神韵，这需要靠我们的悟性去悟。

作为一个书法爱好者，不可能一开始就掌握这些，简单的原理是你看的书法要动起来，完全活动起来，在你眼前跳跃，因为点画都是活的，这样我们便可从中得到许多妙不可言的享受，如果看字只看横平竖直如何，是不行的，所以书法鉴赏的最高境界和基本原理就是透过字形看内在的东西。许多人问过我对我对丑书的评价，我认为丑与怪不要紧，还是要看其点画的韵律感、个性风格等。

如果向前追溯至象形文字时，可以说从文字出现起自然美就不断启发、推进书法艺术的发展。就此而言，有些学者认为书法最能传神地表达中国文化艺术精神。有人把草书称为艺术中的艺术，根源在于它可以没有任何障碍地与世间万物联系起来。

外国人也这样认为，法国总统曾说中国书法是世界艺术中的艺术。我们不在理论上验证这种说法正确与否，但这的确是对书法高看一眼。也许他不是真懂，但他知道书法是中国独有的，奇特的。

大家能从这个角度，做到以上的理解就可以了。

第二方面，书法中的秩序与抒情。

书法从自然中来，表现自然美，但这不是无止境的。因为文字首先是记录语言、交流思想的，它首先需要准确地在全社会通行，这就要求书法有统一的规范。

从古代文字遗迹看，早在甲骨文时期，就有学校在进行书写和刻字的训练。西周距今有三千年了，据文献记载，那时的学校对八岁至十七岁的人，每季度、每半年、每一年、每三年要不断累计地进行考试，考试的频繁是我们今天想象不到的。学生成绩累计后，一年总结合格方有资格参加三年的考试。三年的考试成绩非常重要，累计后可有机会参加国家统一考试。国家统一考试由国家派重臣统一进行，成绩突出者可直接录为国家官员。

从西周起，善书法者可直接做官，一直沿用至清代。清代的康有为不服气，在《广艺舟双楫》中骂：“马医之子，善书法可官居大学士。”意思是平民之子只要会书法便可当官。他读书至三十岁，考科举未中，后来皇帝赐他“于上书房行走”，心中很有怨气。他说得这事不假，凭善书法而做官的代不乏人，这是书法在古代文化中的重要性。它之所以重要，不是书法艺术重要，而是书法依附的文字重要，书法美就变成文字规范的同义语。

中国人对最简单的事物也要求美，要求有不同寻常的意义，所以写字就要求美。中国书法的章法、字形、行序都能总结出很多有规律的美，并屡屡被验证。这些美不是哪个人随意创造出的，它在早期几乎都是由群体创造的。大家多接触一点古代文字遗迹就会发现，它们都是惊人的相似。我们知道的四大家之一欧阳询，他的风格在隋代就已出

现，不过他写得比别人好，技艺进一步提高了。西方人把这样集体的艺术行为叫做“集体无意识”，中国则不同，是集体有意识来追求这种东西。如果在早期，商周时期是无意识的，春秋以后则都是有意识地在追求文字美，很多优秀作品都是在追求中产生的。

每个时代都有相应的文字政策，有字书。秦始皇统一天下后第一件事就是书同文、车同轨、统一度量衡。文字一定要统一，书法也要统一。当时颁布三部字书，天下人都要按这个样板写，而且由于秦代的严刑苛法，写不好不行，所以政策便行之有效。汉代之后又接续下来，尤其是汉武帝时期，历史上记载，有一宦官在给皇帝的上书中，马字少写了一笔，他发现后吓得一身冷汗，说：“误书！马者与尾当五，今乃四，不足一，上谴死矣。”大家可以想一下，写错一字，就会有这么大的灾难，真是太厉害了。东汉时，汉光武帝刘秀和汉章帝两次颁诏，统一文字，采用皇帝诏书的标准字来衡量文职官员写文书的字。说得明白，你的字不标准，不如诏书的，有司议定罪名，并“正举者”，推举他做官的人，也跟着一起论罪。

中国古代在文字上能如此统一、协调，一方面是严刑苛法的约束力，另一方面还有奖励政策。历代历朝，想当官，都得会写规范字。规范字在唐代称为“院体”、“干禄体”，宋代也称“院体”，明清两代都称“馆阁体”，都是统一的标准。统一到什么程度呢？两人同时抄一本书同一页，抄完后，两张纸放在一起，迎着光看，字的大小、位置完全一样，像是同一版印出来似的，而且不用打格。一页抄几行也是固定的。古人抄写的功夫纯熟到这种程度，我们现在写小楷都打格子。

古代的皇帝、皇后也能自觉地练书法。帝王们好书法自然不是为了求得仕途，他们写字就是为了美，为了提倡规范。在帝王的推动下，中国自汉代起就从上至下形成了书法热，比今天要热得多，其结果是从篆书到隶书一百年内就完成了，并由此形成一系列标准，推动了书法艺术的发展，也形成了传统。

历代书法文字得以形成传统延续至今，是由无数名家造成的，这些名家前赴后继，我称之为“楷模系列”；每个名家都有若干作品，我称之为“作品系列”；怎样学习作品，就是“技法系列”；怎样解释作品，就是“理论系列”。这样，一个庞大的系统工程，在无形中支撑中国书法的传统落到实处，不断完善，不断发展。

楷模、法度代表了文字规范，也代表了书法中的正体，即大篆、隶书、楷书。它不许你乱写，要求一笔一划。字型呢，只有一种是规范的，有时为了弥补它，唐代就有正体、通行体和熟体。每个读书人都有一部《干禄字书》，按字书写才合格。所以中国古代书法能稳定地传承，正体字能稳定发展，都是由字书和名家楷模造成的。这种力量比明文规定的法律还有效。

在典范中人们倾注的热情都与科举仕途有关，也就是说古代的典范美里有明确社会功利性。宋前期废除了科举以书法取仕的政策，士大夫们就不好好写字。欧阳修等人就说书法之废无过于今。这是由于政策废弛造成的。可见，书法作为国策，它的社会功利性是很敏感的。北宋后期就不是这样，有了苏东坡、黄庭坚、米芾、蔡襄等大家，带出一种风气，迫使皇帝重新以科举取士，甚至在翰林院设书画局，一次就招学生几百人，专攻书法，有矫枉过正之嫌。既然要写规范字，就要写出规范字的美，这种美是人可接受、可亲和的优美。字型中就可看出，标准才美，这是种简单的优美。形体美之外，唐代的科举制度明确规定要有神采，要写得有力度，有生机和运动感，也就是说，形体第一、神采第二。

制度对每个读书人都是适用的，古人的人情味在于并不是完全束缚你，它给你找一个可抒发情感的环境，这就是我要讲的抒情论。

古代书法的抒情主要靠行草书，行草书是自由的，多几笔、少几笔，草到什么程度没有人管，因为它本身没有规范，在公文中不能用，但日常士大夫往来书信中可用，甚至以写行草为风尚。《颜氏家训》记载了汉晋时期流行的谚语：“尺牍书疏，千里面目。”就是说尺牍书信的形式，远在千里之外的人也能欣赏到作者的精神风貌和情感。这就形成一种风尚，当时有这样不成文的规定：谁的行草书不风雅，在社会上就没地位。书法在语言上不符合规则，还有法律制约，规定州王寺大中正。“州”相当于现在的市级，“大中正”属纪检部门。看谁信写得前言不搭后语，不符合规范，就报告上级，可免这个人的官或罚金。如果此人只是书生没当官，就终生不得仕，所以古人把书信看得比什么都重要。整个汉唐期间，人们交流最广泛的形式就是书信，最风雅之事就是写行草书。我们今天看古人的字帖，尤其是早期王羲之、王献之的字帖百分之百都是书信，都是后来当成法帖的。如“你好”用一曲线代替，它可以很简，突出的不是一个独立字型，而是一篇独立的作品，字与字形成相联系的组合关系。从此，欣赏行草不是按字欣赏，而是按篇欣赏。所以行草书法有赖于人们对尺牍书法的重视。

尺牍书法产生于西汉，有两千多年。东汉有一善尺牍的名家是一皇亲，北海靖王刘睦，他草书好到什么程度我们不知道，他临死之时，汉明帝派人乘驿马到他家，命其在病榻之上做草书尺牍十首，皇上要保留。可见在汉代，草书成为帝王将相奢侈的艺术品。这种风气在东汉末年逐渐下移。中国古代有一特殊现象，什么事帝王有了以后百姓就开始学，我们称之为“文化下移”。下移到什么程度呢？汉代有个叫赵壹的人写了一篇《非草书》，说大家都学草书，连六岁左右刚换牙的小儿也摹仿大人写草书。他说练草书一个月就要几块墨，须袖如墨，唇齿长黑。为什么呢？古代的笔较小，天冷时，写

来写去就写散了，需用嘴和唾液给它一定的温度和湿度，所以，袖口、领口、口齿都染黑了。他们几个人聊天时，也不是闲着，或展指画地，或以草划壁，写得手指龟裂出血，犹不休辍。这时期的尺牍草书应该说成为书法好坏的最好标准。大家所以如此投入，就是由于它的抒情特征。

古人认为书是什么呢？书者善也，欲抒先善怀抱，任情恣性，然后抒之。显然书法是一种快乐的事情。写楷隶书不能快乐，但当官就得会。公文写完了转身再写行草时，就把性情和情绪调动起来了。这时作者会用激情去写这些，千里之外的朋友见信，是“虽则不面，其若面焉”。没见到人也像见到一样。古人认为文则数言乃知其义，书则一字已见其心，书法见一字，就可知朋友的情感和心意。而且书法放下后，还能心追慕想，情犹眷眷。

今天我们看字并不擅长，古人一眼就能从中看出什么，这种情感古人认为是与生俱来的。《书谱》讲：“岂知情动形言，取会风骚之意。”书法要表达情感，跟古人作《诗经·国风》、屈原作《离骚》一样，有话就要说出来，有怨气就要发出来。《诗经》、《楚辞》的原理是什么呢？就是《诗大序》讲的：“情动于中而形于言，言之不足故咏之歌之，歌不足则手之舞之，足之蹈之。”音乐、舞蹈、文学这些艺术都源于情，书法也是源于情感，它的产生是和“风骚”一样的，“风”、“骚”后来成为中国传统文化的精华部分。从孔子始，话说得正确，都要引诗，诗曰如何如何，古书中比比皆是，它的权威性是无可质疑的。书法可与它相比，也是一种抒情，有相同的性质，这中间的审美是“阳舒阴惨本乎天地之心”。天地之心谁知道，其实还是人心，人心归依自然，想象中的天地之心。

古人认为写字有很多恶俗，其中第一就是妩媚，俗称女人气或妇人气，也叫脂粉气。士大夫写字最怕软，写得软软的虽是好看，却充满了女人气，男人有了女人气就没了风骨，没风骨就不是男人。这个简单的逻辑就成为中国书法审美的一个传统，就是以阳刚之美为基调，书法要表现阳刚之美。由此形成一种现象：中国古代的士大夫都是男人。

赵孟頫是“欧柳颜赵”四大家之一，可由于他投降了蒙古人在元朝做官，大家就瞧不起他。传说他到其堂兄弟赵孟坚家做客，因是贰臣，没资格走正门，出入只能走后门。他走后，赵孟坚还让仆人把他坐过的凳子擦了又擦。家人对他尚如此，可见壁垒森严。赵孟頫的字，后人评价是柔媚无骨，实际这不是说书法，是说赵的人品。此后几百年中，对赵的字褒贬参半，关键是由于他做了投降派，可见古人注重大节。

清代的傅山大家都知道，不与清人合作。后来康熙念其大才，要其为己所用，于是派人将其强拉至北京。他见到皇帝后，不下跪、不磕头，后来让人强推着，晃动了几下，算是行了大礼。傅山就是这样的人物，他在题跋中告诉儿孙，他早年学过赵孟頫，现在想起“如同匪人游”，可见古人对士大夫的人品看得相当重。

中国古代社会不可能给人一个绝对的自由，也就是阳刚之美，在抒情上基本的路数和倾向就是这样，就是说中国古代所有艺术的抒情都是有节制的。汉代人的解释是“发乎情，止乎礼”，人有七情六欲、喜怒哀乐，但行为不能过分，要在国家政治、社会道德伦理许可的范围内抒情。所以中国古代艺术品和艺术理论中，任何一种抒情都是建立在秩序的基础之上的，都是在封建社会允许的范围内，没有极端性。

其实今天的艺术品也不能完全自由抒情，例如现在电视、戏曲的演员表现哭，不过是哭出一两声，手一比划，就算是哭了，如果真是哭天抢地，鼻涕一把泪一把，就让人觉得不是欣赏艺术品，而是参加葬礼。所以艺术永远不是一种真实，它的抒情永远都需要一种解释，就是有提炼，有改造。

古人的提炼和改造是归纳至道德伦理规范当中的，与今天的艺术化处理不同。古人对书法的抒情是深信不疑的，抒情之后写出的字就畅神，作者的精神世界随着笔在字里行间自由翱翔。在感觉中，笔墨字形是次要的，抒情是最高境界。苏东坡讲：酒醉后写草书，但“觉酒气拂拂从十指间出”，字写得好坏他不知道，但酒气自指间拂扬而出的感觉非常好。我给学生上课时说过，苏东坡在日常生活中处处用艺术的哲学解释生活和人生，所以当他进行书法创作时，不只其作品是艺术品，他本人也是艺术品。比方说，元丰五年苏东坡从御使台的监狱出来，发配至黄冈，那地方很穷，他就白手起家，找一块地，盖两间草屋。那里的人不会吃肉，所以几个铜板能买很多肉，东坡先生也不能整天围着锅台转，于是早上起来后，把肉放在坛内，放上调料，坛口一封，放置到烧过的灰炭堆上，慢火蒸着，然后就信步而出，吟诗作赋。他在困境中仍是一个艺术家，有一种健康向上的精神。晚上回来之后，打开封口，坛中肉酥烂可口，这就是著名的“东坡肉”。他在这样艰难困苦的环境中仍保持着创造性，创造出千古名菜，这说明他时刻用艺术的哲学来诠释人生，所以他本人就是一个艺术品。

在书法鉴赏中，情感是最活跃的因素，看作品只看字形就太浮浅了，应从字形看内在的东西，由此再探索作者的精神世界，古人在这方面做得很好。

我个人在这二十多年所看到的书法评论文章中，还没发现一篇能准确谈及当代书法创作和书法审美中的情感活动的，如果作者真投入了，我觉得到时应有相同的体会。为

什么你的那种投入我看不出来呢？这中间就有问题。今天的书法创作可能很活，但比起古人，无论是理论还是实践上，在很多方面都已经落后了。

古人认为情感在作品中的体现还要从视觉层次入手，像孙过庭说的，掌握书写要领之后，“凛之以风神”，写字要有力量，斩钉截铁；“温之以妍润”，要有慢的、感情细腻、丰富的地方；“鼓之以枯劲”，还是用力，用枯笔来调节墨色的变化；最后是“和之以闲雅”，要从容不迫，不是故意地、做作地加快或减慢；“故可达其性情，形其哀乐”。这中间古人说得很多，如喜则笔舒，笔画写得很流畅；怒则气敛，字写得剑拔弩张，有很多具体分析。今天的书法爱好者和创作者很少想这些问题，所以写了半天与情感脱节，变成了技艺活动。有很大一部分人是这样的。

第三方面，古代的中国人如何看书法。

这表现在两个侧面——经验和哲学之中。古人看书法艺术首先是基于自己的书法经验。一开始我就说过，古代的书法家又是文学家、诗人，是书法家又是理论家。与今天不同，今天很多人会写字，但多数不懂更不会写文章。古人的审美和书写经验、理论、总结，最基础的都是经验，这种经验表现在字面上，即作品。另一方面经验还表现在对作品的解读上，即如何理解作品。古人对经验的把握与今天的差距很大，如看到两个竖画向外鼓，就认为字形雄放、雄强、开阔等；两个竖画向内使劲，就认为是险譎。欧阳询的字就是险譎，因为他的字棱棱角角，好似站在悬崖峭壁边上。这既有悬崖边的体验，又有对书法本身的一种经验。凡是书法带棱角，线条向左使劲的，都是“险”，竖划向右使劲的就是雄放。比如看山，泰山就是雄放，因为泰山大；华山就险，它是笔直的。所以书法的经验性是把书写的经验与日常生活的经验揉和在一起，变成一个整体的审美经验。这在国外的艺术理论中是没有的，只有中国人有。而且由于汉语的单音节、汉字的复杂性，使它容易区分风格。如欧阳询是险譎，学欧阳询的有很多人，如何区分呢？就说这个险譎，那个险峻；学颜真卿的，说他是雄放，那个就是雄壮或雄伟。后面的字一变，风格就不同。这种由一个字确定基本美感，再加一个词明确风格的作法，在世界上只有中国人做到了，作了最简洁、最明快、最风格的说明。在这方面，古代的中国人远远走到了世界的前面。遗憾的是我们的整理工作做得不好，没让世界认识到这一点。

有很多时候，书法美是抽象的，无法从经验出发，就可能涉及到哲理。中国人的哲学不是高高在上的，不是只属于哲学家的哲学，而是具有大众化，当然也不是指普通老百姓，但在士大夫中是普遍的。古代的读书人都要读哲学的书，他们没读过《周易》、

老庄、孔孟是不可能的。古代的哲学基本是自然而然地学，又自然而然地贯穿在书法中，这种哲学的阐释就成为中国书法评论中的重要方面。比方说书法要有精魄，精魄是什么？都说不清。书法的精魄在哪呢？真的有些形而上。又说书法有神采，还有气。中国人所说的气很玄妙：一种气是生成天地万物的阳蕴之气。世界生成之前是混沌状态，这样状态下的世界是个气团，气团不是静止的而是变化的，当中有的像是物体，是什么又看不清，恍兮惚兮，一旦分化，清气上扬为天，浊气下降为地，之后又按阴阳变化规律，生成世间万物，古人就是这样认识世界。书法也是同样，书法中字体有笔顺，笔有起伏提按，这些都是用笔的节奏和旋律，古人解释为气。书法以气为先，由气得势，由势生形。要写草书时，纸铺好，提笔之前哪怕只有一霎那的思考，意念一闪，作品就出来了，作品字形大小、互相之间的呼应顾盼都出来了，这种呼应关系就是一个流动的气，古人称为气势。哲学在这中间就开始存在。还有一种气，指作品中旺盛的生命，跟人一样，旺盛就是生机勃勃、生气勃勃。人的死活，取决于是否有气，转移到书法上也是如此。没有生气的，决不是好作品。

所以在书法日常审美中，古人把哲学和经验混淆在一起，把对事物的阐释和审美作为一体看待，不是分开来一条条地说，我把它形容成一个封闭的圆，其中任何一点做起点，走完后又回到原处。苏东坡的理论就很有代表性：书法须有神、气、骨、肉、血，五者缺一不谓成书。神、气是哲学的，体现在形而上的思维中；而骨肉血虽是人格化的反应，毕竟看得着。所以从这一简单的理论中，我们看到经验与哲理无处不在，而且在中国人看来，是把握艺术整体的，所以进退自如，随心所欲。许多古代书论，前面说一句技法，第二句就上升到哲学，转回来，又回到字形上，字形说了一句，又跑到别处了。所以古代书论的思维跃动很大，像十几年前人们提出的意识流，它与中国古代思维的跳跃在一定程度上是相似的。

古人说出一点一画，但不满足于一点一画的印象，总要归结一下。这一个点画也要浪漫一下、高尚一下，可是书法的审美复杂，于是就上窜下跳。开始还不适应古人的思想，总觉得古人的话不着边际。当随着古人的思路变时，就会发现太自由了，暂时可忘却一切烦恼。

读古人的书能得到很多精神上的享受，不仅是言辞内容，思维方式的体验也很重要。哲理式的阐释——就是从经验到哲理——在古代能占多大比重呢？古代的书论中能占到百分之八十，这是大家想象不到的。它有很广泛的意义，人人可使用，也没有代沟，汉人说的话，唐人也能看懂；唐人说的，清人也能看懂。因为书写经验在古今都是相通的，后人是学前人的，是在自然的学习中进行书法的沿袭，在沿袭中自然包括了审

美情趣和标准。刚才说的自然美就不是这样，宋代的米芾就看不懂南朝人说的话。这就是差异。

南朝时期梁武帝提出：“字外之奇，文所不书。”看字是审美，字外还有神奇的美。唐代有人提到“笔短趣长”。笔写的点画是有限的、是短的，而趣味是长的。为什么古人能认识到这种形式？因为任何一种书写形式都有不同的审美特征，刻在石头上与写在纸上的不同、正体与隶书不同、正体与草书也不同。不同的书体，不同的风格就有相应的形式与之呼应，这才构成和谐的美。有时我们不注意这些，比如要学晋人、唐人的字，把字距拉大，就不是晋人、唐人的味道，光字形像不行，整体气息不像。反过来，学习晋唐人的字后要变化，参考明人的作法，拉大距离，两行间还能写两行字，这也是一种技法。以白当黑也是很重要的，欣赏书法时，有时要远看，看空白与黑字大概的对应关系，西方人称之为“形式构成”，还要讲黄金分割、视觉冲击力等，但我觉得中国古人的以白当黑不比西方的理论差。这种东西也不是我们一下就能欣赏到的，因为它不在字面上。字的横平竖直，有功夫没功夫是能看出的，而字外的东西需揣摩，更多的时候需要的是一种思维方法。

古人对作品的评论欣赏有很多高明的观念，我们今天很难体味。比如说字原出八卦。笔画与八卦的乾坤震坎离有哪些对应关系，我个人也领会不到。如果学书法必须把《周易》八卦先学好，那就太困难了，但你不能说这没道理。类似的东西很多，特别是古人把一厘米大的小楷和几米大的榜书都分别加以总结，很了不起。有些是我们今天不具备的，比方说大字榜书，我们一般只知道字愈大愈难写，于是就写小字放大。古人都是原大，要求写多大就多大。古人比较实在，但这种实在是建立在能力基础上的，他们对各种东西都加以总结。我们今天还没有一篇文章谈榜书的创作。为什么？因为做不好。很多优秀的东西没继承下来，我称之为传统的断裂。

第三部分简单讲这些。需要说明的是，秩序和抒情起于《周礼》，发展于儒家，是中国书法的灵魂；而自然美是中国书法发展的活力，两者是原则性、指导性的理论。第三部分是具体的应用和落实。这三部分内容不在一个层面上。

第四方面，人与书法的关系。

最早的时候人们认识不到人与书法的关系。人与书法密切地发生关系，朴素的想法就是使审美对象人格化，什么看上去都像人，人所有的好东西都给书法按上，书法上的一些毛病也与人身上的毛病一样，最早就是这样简单的对应。怎么对应呢？书法中的神气骨肉血要像社会中典型的理想人才。宋代后风气大变，表现在书法像人，但不是像抽象的不具体的人，而是像“我”，像每个书写者的自我。宋代文学艺术思想的世俗化和

这有直接的关联。书法与人的对应关系由游离的、理想的状态到了具体的可亲和的状态，书法就是我，我就是书法。于是提出：书为心画。书法表现人心，所以书学即心学，书法要好，心就要比别人高。心是知识修养、天才秉赋，还有道德伦理等许多东西的一个综合体。其中又引申出封建道德的东西：人品即书品。最早苏东坡提出书法可分君子、小人之心，后来他的学生黄庭坚认为，大千世界哪有那么多的小人、君子，于是增加了个俗人，写得好是君子、雅人，写得不好就是俗人、小人。书法审美的最高境界不是简单的好坏问题，有很多标准，但根源还在雅俗上。这就使人品问题纳入到议事日程上了，具体要求就是雅俗，有无个性。还有很多内容，如何看雅人、俗人？黄庭坚提出一个看法，认为书法学好后要做到两点：一是广致圣者之学，即多读书圣贤之书，使思想有一明确的方向。二是养于胸中无俗气，然后而示人，就是说首先在胸中“养”字，让它炉火纯青，脱尽俗气。黄庭坚的标准就是“得韵”：俗字是“病韵”，好字是“胜韵”。甚至多读书还能使人品格高尚，一个人品格高尚下笔就能不同凡俗。

好字一定要有书卷气，反过来，有书卷气，多读书不一定能写好字。古人的见地已超出了纯艺术批评。我们今天看来，人身上的某些东西可直接作用于艺术，而一个人是忠、是奸、是好、是坏，不影响他的书法。蒋介石的字我看不错，他的字看不出是小人、民贼。历史上董其昌的字也很雅，谁能想到他是个流氓、恶霸？

可古人不这样看，为什么呢？这就回到第二个问题上：典范。要写好字，首先要正心，人正则笔正。所谓人正，用今天的话说就是老老实实做人，老老实实写字。正书法就要正人心，正人心所以捍卫圣贤之道。这样，书法就不是单纯的艺术活动，而是教育人、改造人、培养人的一种途径。所以古人就提出另一命题：技道两进。书法是艺术活动，有其技术性，技术提高不是目的，关键要提高人的思想道德。人也不能只是思想道德高尚，啥也不是，百无一用，没有啥也不是的人反而成为圣贤或杰出人物的。宋代人有一次上书皇帝时提出：书法应由国家掌握，统一它的教学，统一范本。目的就是用来统一天下人的道德，教化于人。而这些不是帝王制定出来的政策，是由士大夫、书法家等一些著名的领袖人物提出的，他们的话特别有力量，所以能传之千载，一直影响到今天对书法的认识和评论。

我讲的四方面内容中，人与书法的对应关系是最实质性的，整个社会的一切都归结于人，它是最根本的。第二个问题秩序和典范是就整体框架而言，来反映整个文化传统和艺术传统，第三个问题是框架下的具体落实，具体的落实是在经验和哲学中。道家思想是整体框架、创作框架、审美框架。也就是说所讲的四个问题分成了两大部分，每一部分又互为表里，互为补充。这些关系合在一起，就形成中国书法理论，形成书法审

美、书法批评的传统。这个传统与文化传统紧密相关，完全可以与中国古代文化史、思想史或艺术史相呼应。也就是说我所讲的内容是对历史的吸取、总结、归纳而得出的看法，这些看法更广阔的因素是以文化为背景。中华民族有这样的文化，才有这样的书法思想和书法作品以及书法审美标准。如果说这些都是纯艺术的，与文化没关系就大错特错了。在传统的各种艺术形式中，书法对文化的依托最典型，也最为深刻。了解书法，对中国古代文化与传统、文化和传统与艺术之间的关系、人与社会生活的关系就都可了解。我讲的这些内容在绘画史上很多是没有的，书法比它多，比它丰富，同时舞蹈史或其它艺术史也找不到这么多、这么翔实的东西。因此说书法是中国文化的灵魂，是传神的表现形式。

当代书法的创作思潮

丛文俊

书法发展到今天与古人所处的环境已经有很大的不同。古人从小读书是四书五经，他接受的都是传统文化教育，当他写书法的时候，在他的笔下自然就带了很多传统的内容。我们今天不是，大概从五四运动以来，咱们的传统文化和我们现代文明就不断地发生冲突，这种冲突主要表现在传统越来越弱化，在一部分人身上，传统已经发生了断裂，也就是说我们今天从小学读书开始，接触的并不是传统文化，传统文化在小学的课本里只有几首唐诗，那时非常微弱的。特别是现在成年人以后学的东西都是理工科多，真正的文科也有很多内容和传统文化没关，比如经济、法律；那么文史哲这一部分，还有大量的西方、外国的东西，和传统文化也没关。也就是说我们现在从小学到大学的学习，对传统文化而言，我们了解得非常少，非常肤浅。

那么这个对于书法家来说，古代的书家带着传统来写书法。而今天不是，今天大家凭着对艺术的爱好来写书法。这里就有一个问题，大家知道，我们今天跟传统已经有很远的距离，可是你要写古人的帖，楷书、行草书，是古人写的，我们写的篆、隶更古老，甲骨文是商代的。对今天的书法创作来说，我们的书法囊括了中国古代三千三百年的全部书法历史。大家都在学，都希望把这些东西掌握后写到自己作品当中，参加到现代的书法展览当中，这是一个普遍现象。可是在这个普遍现象当中，也存在着一个普遍的问题，即如何理解古代的文字遗迹，我们今天把它叫做书法作品，如何来理解这些古代遗迹呢？它当中的内涵是些什么？我们不知道。那么出土的大量的金、石、砖、瓦文字在今天都是热门，很多人都在学它。可为什么学不进去呢？我想有一个非常重要的原因就是我们对传统了解太少。比方说汉代人，汉代的普通工匠，他认字不多，他刻的这些个砖，或用模子把字事先刻好，刻在模子上再把它制造出来，这个字我们今天看起来非常、非常得好。可是对那个时代的人来说，仅仅就是普通人的日常用字。那么它的制作过程我们不了解，他写的面貌是什么，写完以后做出的这种砖文和它有什么相同的、不同的，我们不清楚。这样我们学往往是一种错误的学习，至少是不完全的。古人整天生活在那个隶书的时代，他睁不开眼看到的几乎都是隶书，而我们今天是楷书，是印刷体的时代，我们看到的都是印刷体，你没有这种书法的体验，没有隶书的体

验，但你硬要去追求两千多年前的隶书，应该说是相当吃力的，你很难进入到那种艺术氛围当中。

从文俊，吉林大学教授，二〇〇二年七月三日在大连图书馆白云书院演讲。薛莲整理，陈渊斐校订。

那么在这里有一些人就提倡，特别是近十多年来经常有人写文章提倡要返回传统，向传统学习，甚至有些人提出来要提倡学者的字，为什么呢？因为写字不仅仅是写出来，它里面要有知识，要有文化的底蕴；要当书法家，首先就得当个学者。但是这个“学者”是什么样的“学者”，也没有具体说。那么如果我们放在今天，放在任何一大学，都是学者，那些老师全是学者，可这些老师写书法，有几个会写？没有，也就是说在我们想象当中，书法有文化感，就应该成为学者。可是成为学者的人未必就有艺术天分，未必就能成为书法家，这也是实实在在的。

所以今天的书法二十多年过来到今天为止仍然是一种进退两难的状态。究竟怎么向古人学习，向传统学习，我们的字应该怎么写？什么是好的，什么是不好的？还有一个切身利益，就是我怎么写才能参加这个展览，我怎么写能够获奖？或者说我现在写成这个样子，我还想变法，我由一个书法爱好者变成一个知名书法家，由小书家提高一下变成大家。怎么来提高？实际的问题相当多。这二十多年来，中国书法被国外、国内都称之为“书法热”，可是它究竟怎么热起来的，中国的书法界是怎么回过头来反思这个书法热的，我今天就要简单地把这个历程和一些有代表性的现象给大家说一下，并且借着一些大奖的评选现象，跟大家讲一讲。

大概从七八年开始，中国有了书法的专业杂志，并且在这同一年推出了古人的论书法的文集，以这个为标志，中国书法开始发热，领导总结就是十一届三中全会以来，改革开放以来，书法开始蓬勃发展。这个时间大体是吻合的。这个改革开放它所面临的情况是这样的：一部分老先生你想让他改变思想那是不可能了，他还按原样写；当时的中青年尤其文革的十年浩劫，他们都有体验，突然之间改革开放以后，思想一下就解放了，解放了对有些人来说就等于失控，究竟应该怎么搞？所以在二十年前的中国书法界出现了两种倾向：第一种倾向是西化，一种倾向是学日本。

咱们先说后一个，学日本的书法，当时非常简单地按照日本在世的那些名家作品来作为参照，就是在日本有名的，作品的价格都是很高的，他怎么写，我们就怎么学。这种情况是

什么呢？一个是“少数字”，一件作品就写几个字；第二个是“墨象派”，写时用墨大量地用水，写出的字都运得黑乎乎的；第三个就是所谓的前卫书法，有很多变形，

甚至有些图案化的东西，其中有一个叫守岛右清的，他写一幅字，叫《崩坏》，其实两个字的作品中国自己就有，用不着他去创造，但他选的这个字会选择，“朋”在古代的读音是“凤凰”的“凤”，它是一个变形的字，有些好事者由于知道一点文字学知识，受他的影响，把“朋”斜着写，那么“崩坏”这两个字，“崩”字“山”是正的，下面的“朋”是斜的，“坏”这个字日本人用过，用得很重，尤其写大字的时候，这个墨在使劲的时候溅到外面很多，纸面上有很多墨点。这个作品在西方在欧洲被人看出点门道，就是说仿佛看到一个大的建筑在“崩坏”，这个实际上是按字意来图解这个书法风格，而碰巧有了这个倾斜字形。这个东西很快被中国炒作起来，这样当时中国出现一大批“东洋热”，纷纷学日本人。

日本人在这里还有一种写法，比如写燕子的“燕”，把草书的写法都拉开了，有意识在摹仿燕子在飞的动作。这种东西也被国内看好，并且引起一些艺术家的好奇，于是在当时的书法界急剧地加入了一些画家，因为画家不需要写字的工夫，我画出来就行，这些人就找了很多古文字字形，包括个别的隶书、草书这些字形，满纸画画，把字用字做材料来画，出现了一个大流派。中国第一届现代书法展，主要以文字画为主，而这里画家是其中主要部分，大量用水甚至用一些颜色，用一些绘画技巧，这种书法搞了两次大展以后就销声匿迹了。这个东西在十多年前，八八年我写的一篇文章，我是从日本批判到国内，彻底批了一遍，很不客气。当然不是我批的作用，主要是大家认识到书法永远是写，不是画，所以这种东西就消失了。可是摹仿日本人那些东西没有消失，日本人的那种东西“墨象派”、“前卫书法”“少字数”，后来对中国的影响，影响到今天变成被中国改造成一种“丑书”，在作品当中有意地把这个字写坏，好端端的字被变形，故意写坏，实际上与日本的“墨象派”“前卫书法”是祖孙的关系，也就是说今天的书法当中有一些所谓的流行书风仍然保留了日本人的痕迹，这是一个很遗憾的事情。这些作品在书法评选当中有的时候就要入选，甚至获奖。这些东西我认为它只能是一种短暂的行为，因为书法必须是民族的，这个不是一个简单的理论问题，因为汉字是中国的，中国人对汉字的理解和外国人对汉字的理解是不一样的。这就像今天中国人写日语的字形，你怎么写也不像日本人写的样子，它本身就有一种隔阂。日本人对汉字来说他只是借用，他对它不管有没有理解，他就是借用过来，不例外地表示它的意思，写书法的时候他不必了解里面有什么内涵，他就可以拿来当材料，进行改造。所以日本人改造汉字是一种有着隔膜有着民族文化的隔膜的一种改造，而中国人学他属于沦为下乘了，就是走向极端的一种做法。

那么在这里我们可以看出很多问题，中国的书法在现在究竟如何保持它的民族性的问题，这种民族性就是民族文化艺术的特点和传统文化又有什么样的关系，其实对许多书法爱好者来说他不想这个问题。今天由于信息发达，出版发达，全国有任何动静，我们随时都可以看到，这样对于形成个性来说困难增加了很多，如果在一个封闭的山村天天练字，对外界都不了解，那么这个字相应的独立性比较强。其实古人练字没有今天我们这么好的交流机会，越交流彼此越接近，越接近就越没有个性，这是显而易见的。从古至今凡是反对书法这种流俗的，庸俗的，都是反对得和大伙一样，和周围一样，而我们今天恰好就是大家往一起使劲，最后都写成一样的字。所以最近这十几年流行书风一直困扰着咱们当代书法界。那么对于这个其中从日本人这里贩卖过来的一直到今天这种转化的“丑书”，这只是一个支流，它并不占主导地位，这个问题先说到这。

现在说一下西化的问题。西化的来源就是当时改革开放以后，咱们大量地印刷翻译的著作，我上大学的时候抢着看美学的东西，过去中国没有这种“形而论”。全国恢复高考后马上把这种书引进来了，当时学美学是一种“热”，这种“热”带有一定的盲目性，也就是说它直接受西方这种文化的冲击。对书法界来说当时也是这样一种状态，大量翻译过来的书，它有一些思想，有聪明人觉得自己说老式的中国话不精彩，就要说一些西方的，自然而然就把西方的理论同中国的书法理论衔接起来。这里几个重要的人物，一个是解放前宗白华首次用美学的观点来解释中国书法，但那时没有引起的任何注意；恢复高考以后李泽厚出了一本书叫《美的历程》第一次用美学的东西来解释古代的书法，这对当时的书法界来说是一个启发，书法界搞理论的人、搞创作的人就开始照着李泽厚说的东西去摹仿。当时的形势是：书法是一种线条艺术，它直接把书法的条线和西方绘画当中的线条等同起来，这实际上是一种简单错误的做法。因为大家都知道中国书法的笔画都包括“提、按、顿、挫、方、圆”非常复杂的变化，西方的线条是单一的，它怎么变也不存在“起、伏、提、按”的问题，它是用硬笔，而我们中国书法用软笔，虽然都是线条，但变化很多，大不相同，也就是说性质本身并不一样，这是线的艺术。还有一个是“有意味的形式”，这东西看上去美，美就行，这样的话就等于要使书法脱离汉字。可是大家也都知道，任何一种形式都可以是美，搞个杂技，搞个什么表演都可能是有意味的，这个概念不准确。其它的像书法，是什么呢？表情艺术，书法专门是表达情感的。书法是造形艺术，造汉字之形，这都是废话。写汉字不可能造出英文之形。当时大家非常狂热地去讨论这个，有人说是抽象艺术，有人说是形象艺术。

讨论来讨论去热了几年，本来也无可厚非，可是它影响到创作，其中有些人就开始解释书法，说书法有运动感，书法的运动感，古人从汉代开始就知道，要在灵魂的书写

中去发现书法的本质，创造书法的本质，古人就把这种运动叫做当“势”，或者直接叫做“运动”，叫做气势。。从西方学来这个新动词，仅仅是一个外来的词语，中国人当时书法界还不知道早在唐代就有了和它一模一样的词汇，表达情感这个问题也不知道古人说了些什么。

那么剩下的是空间，古人认为书法的空间是什么呢？大家知道，有一个“十”字本身就是二维空间，二维空间实际上就是平面。有些中国人不论何事要看洋人怎么说，那么洋人将平面叫做二维空间，于是有人将书法叫做二维空间，因为书法有提按的动作，这就是三维空间。对空间如何把握呢？这还有一个思维问题，于是有人提出四维空间，这简直就是玄极了。大家想一想，本来我们写书法就是平面的东西，写个立体感干什么呢？其实我们看古人的许多千古杰作，哪来的立体感呢？它并没有立体感，仍然是千古杰作。你看出的立体感是不是真的立体感呢？其实不是。真正的立体感应该怎么去感悟呢？应该在哲理的层面上去体验。给大家举个例子，比方说你要写两个点，这两个点是呼应的，一左一右，这两个点从中间断开的，这个点下去的时候是非常稳重的，结果排起来，底下离开纸面，走在空中，走在空中的这个过程和下面的点有关联。这个过程包括一个运行方向，走在空中以后再下来，打到纸面上，下面这个点就完成了，看上去这两点是断的，实际上它的运行轨迹是在空中的。如果我们大家在写字的时候，都把你的笔凡是离开纸面的部分都能够完整地，有机地结合起来，你本身就能写好字。我们现在写字，写完这个不管下一个，互相之间没有关系，这是个问题；实际上写完这个字下笔往外带的时候，走在空中，这已经规定了下一个字的位置，笔画的样子，它是有机的一种连续，那么蘸一次墨写五个字，写十个字，都是这样一种连续运动。这时候的字保证是浑然一体的，笔画不管如何的状态，空中的运动都是连续的，这个人就真会写字；如果你写完这边不管下边怎么写，再单独写下面的这一边，就会发现你的字本身就是散的，字和字之间也没有关系。所以真正的那种心理空间，那种三维空间应该是你把用笔的有效空间在你心理有一个体验。在写字的时候不应该有任何犹豫，除了蘸墨以外，重新写的时候还要照顾到上边已经写完的字，把它重新衔接起来，不是用墨衔接起来，而是用笔锋，比方说上边的字用转笔，下面开始用折笔，有区别用驻锋，还是长锋把它接下来，这样形成一个结构，一个变化。一组字蘸三次墨五次墨之后，这组字即是一个整体，非常有变化，同时这组字还使我们感觉到它这种运行完全都是连续的，接连不断的，有各种各样的那种美感的東西。特别是写行草，咱们看古人的作品有很多残断的笔画，可这些残断的笔画没有一个是写完这笔不管下一笔，没有。

我们对古人的作品分析不是很透彻，这里有一个原因，我们今天看古人的作品印刷普遍差，我对刚才说的东西的理解主要得益于十多年前文物出版社出版的《前后赤壁赋》大草，它这个草书是用光纸写的，它有一个特点就是：你这个笔在纸面什么样，全都保留，都有笔痕，我曾经临过这个帖，按照他的笔痕，再去临的时候我就发现比我们临一般的帖要好得多，它把笔怎么使用如实地留在纸面上。你分析古人笔法，看这种作品最好。如果我们看印刷比较差的白纸黑道就完了。所以大家买碑帖的时候，一定要看它印刷效果，能不能保留其用笔的痕迹，那才能看出字里面的东西。也就是说古人很早就提出来“天圆地方”，笔是方的，势是圆的，运作起来以后怎么才能完全是圆的。古人对“势”“圆”的看法有两千多年历史。

随着以致富图强为主题的现代社会的经济发展，西方文明被大量而急剧地引入。在当代书法研究中，有些人热衷于西方新理论，摹仿西式思维，用四方理论、概念和语言表达方式。这种西化的东西在早期来说，迈得步子比较小，后来发展到提出一种观点：认为书法受汉字的束缚，为什么非得写汉字呢？所以几年后有人提出来书法不写汉字，就是曲线，或者说写一些不让你认识的汉字。这样的东西在一定程度上受西方的影响比较明显，西方把这种东西就简单地叫“构成”，“构成”相当于土话就是设计。中国书法最高的美丽境界是自然美，构成和中国传统书法美的本质完全发生了矛盾，构成就是讲设计。

接下来的发展有两个倾向：一个倾向产生了书法比例，书法比例在当时是一少部分人曾经搞了声势挺大的展览，但效果不好。他们的共同特点就是不写字，按照行书，草书的字形改造它，让你不认识，像汉字不是汉字，这么一幅字里面也画了一些直线、曲线。这样的宣传在当时是很多的，山东有个年轻人？写了一篇文章，他认为书法发展到他这时是第四个里程碑，第四个里程碑就是完全抛开了汉字，线条得到了彻底的解放。当时引起一些争议，到现在回过头来看，都是那种像儿童的笔墨游戏一样。因为大家知道书法这种东西，它是社会性的，大家都在写相同的字，哪个好哪个坏都能比出来，就像考试，它有一个可比性。如果说书法变成了每个人都能写的任一线条，每个人都有个性，书法就没有了好坏之分，大家都不用写汉字了，书法不用练了，也不用学帖了，你就闭上眼睛写，闭上眼睛画，在纸面上乱涂乱抹，保证是一个人一个样，到那时咱们国家十三亿人口就有十三亿风格。可那还是艺术吗？不是艺术！任何艺术它一定具有可比性，艺术是有可比性的，这是艺术，任何一个搞出来的东西不能叫艺术。所以最后这种线条的东西、这个“书法主义”这两年开始就销声匿迹了，不是他们完全否定自己，而是搞得没劲了。

另外一个分支是浙江美院搞的学院派。学院派最初的创作并不明朗，而是第五届中青展的时候“广西现象”激发了他们的想象。一开始他们的作品就是如何想办法使其不像传统的作品。在五届中青展评选的时候，有些作品不像传统的书法，当时全国突然惊讶起来，搞了一个“广西艺术风”，有很多讨论，写了很多文章，就因为稀奇，新鲜，他拿了作品自己装裱，自己“作旧”。你得承认，这也是一种形式。到第六届中青展的时候，广西的陈国君当了评委，带来一大批作品，而且在这个时候或稍晚一些时候，学院派就诞生了。

第六届中青展在沈阳搞的，当时陈国君的作品非常奇怪，有一些是纯粹的制作，不光是剪那个外边，这里面究竟什么弄，斜线拉成什么样，篆刻应该怎么刻，有很多设想，当时照片有几百张。其中有一大部分现成的照片，在现成的图板上把印章打在上面，而展出以后就是篆刻艺术。过去咱们的印章篆刻都打在白纸上，毫无例外，今天仍是打在白纸上，他们不是。当时他们走的路实在太远了，在书法篆刻艺术怎么出新上已经走到绝路上了，想的真是千奇百怪，挖空心思。这就是所谓的“闭门造车”。

后来这些人他们的作品被陈振濂收编到门下，搞出一个学院派。这个学院派的理论是：我创作这些作品就这一件，我再写第二个或刻第二个印章的时候是另外一种，于是他们开始制作，大量地制作。可是制作当中有很多问题，有的把汉字，比如说一句话，一首诗，他把偏旁的拿掉一部分，完了再组合到一起时谁也不认识，就是偏旁的重新组合，在字典上绝对查不到，他不认识，咱们也不认识。然后两条曲线往上一连，这就是一件作品，之后另外起一个名堂，起一个主题，像写文章、写小说有个主题似的，有个题目一样。这就是分学院派的基本特征，甚至是这些作品当中有些绝对是莫名其妙的。上日本展览的时候，当时中、日、韩三国各出三件作品，其中有一件中国作品是把书法的行、草书作品写得密密麻麻的，写完以后斜着剪，剪成一条一条的当绶子，裱在白纸之外。四周是剪开的作品，中间是空白，空白的纸是五尺纸，整纸，纸上用毛笔画了两个黑点，长长的像枝子瓣似的，很容易使人感觉到接吻和那种嘴唇的印迹，但是用墨上去画了两下。大家可以想象，我就不明白它优秀在哪里。有时候这种作品简直就是莫名其妙，西方人把它叫做“颓废派艺术”。颓废派艺术刚产生的时候在西方是这样一种状态，前面是一个大舞台，下面都是观众，这舞台上没有演员，放了什么呢？就将所有学生用的桌子、椅子把舞台堆得满满的，一拉开幕以后舞台上全是桌子、椅子，之后所有的演员就在桌子后、椅子后爬来爬去，这就叫“颓废派艺术”，表明这个社会已经把人的生活空间充斥得满满的，人都被扭曲，人性、人格都被扭曲，在这种空间里钻来

钻去，爬来爬去，站也站不直，蹲也蹲不下。它是用一种非理性的思考来表达一种观念。

那么你书法有这一种体验吗？也不一定真就是这种体验。那么我说好好的汉字你不写，非得把它拆散了，写了以后自己不认识也不是给别人看的。有一次在《中国书法》杂志上搞了一个专题介绍，学院派学院的精品，其中有一件作品就是不同的偏旁组合，有一个题目，外边是像一个虫子似的画了个拐弯曲线。我认为这件作品有点眼熟，跟西晋道士葛洪《抱朴子》这本书里的一个符号相似。这件作品就是道教的符箓，是从那里抄来的，究竟美在哪里呢？这种符号在古书里有成百上千，这些符号有一个特点，谁也不认识的乱七八糟，每个加上一个主题。学院派的学生作品都搞成道教的“符箓”，和几千年前的东西一样，是创新还是复古？是学院派还是道教“符箓”？不是我钻牛角尖，而是他们的创作就是这样做的。从我六年前提出这个问题后，学院派学生作品再也不敢搞道教符箓了，最近几年没看到。这种东西表面上看它不排斥传统书法，而实际由于它的剪裁，粘贴，把乱七八糟的东西都挪到一起，使书法形成了衣服上的补丁了，书法就形成了一个简单的材料来装饰这个墙壁，是这样的一种怪摸怪样的东西，一件作品画上几个方块，这里面塞几个字横着放，那里面塞几个大字竖着放，这块弄个红的，那块弄个蓝的，这个底有的是灰的，有的是块报纸，有时弄个红的，看上去花里胡哨，那么大家就可以说是现代派的书法作品，能行么？我认为不行。所以我跟很多人讲，我说你拿它当材料，说它是一种什么样的现代派艺术，我都赞成，惟独不许说是现代派书法，因为它已经脱离了书法。书法只能是写不能是制作。

那么关于学院派书法的创作我觉得这两年也有很多抵制，比方说在全国展和中青展评选的时候，学院派作品可以投稿，但从来没有入选。现代派书法有一部分能够入选甚至获奖，条件是必须是写出来的。也就是说不论中青展如何开放，对这个书法的制作是抵制的，对描画也是抵制的。书法只能保持在写汉字这个范围之内，至于你是篆书还是行书，草书那无所谓。也就是说咱们当代书法对受西方影响产生的一些形式开始有了一点点的宽容，而主体的书法仍然是传统。这个传统代表学古人，宽泛的传统。

在这里我大概讲了一下从二十年前一部分如何学了日本人书法，怎么逐渐演化成当代的丑书，一部分怎么受西方影响，最后终于书法主义和学院派，下面咱们说一下当代书法的二十年来的主流和主流的变迁。

中国的书法在过去的书法展览当中，就是七十年代以前，中国书法大致上是小股为主，也就是说这个时候人们在写字的时候，并不是说字体越大越好，关键在字。即七十年代以前人们对书法作品的认识，还是在老话叫“包子好吃不在褶上”，还看字好坏。

七十年代末八十年代初，河南人首先搞了“黄河碑林”，搞了一个国际临书大展，突然之间搞了丈二作品，都是大体字，从此掀起了一个书法写大字的新阶段，这个大字作品演变到最好的时候呢，一个字大概是两米，一件作品四个字。比较厉害的这种形式后来就推广开来，就在淄博的全国第二届楹联展的展厅都是顶天立地，全是一丈多的作品普遍大，尤其是评委的作品也普遍大。中青展的作品历来都大，甚至评委也受作者的影响，评委鼓励作者写大字，作者的作品多了以后，评委也想写大字。最后最大的是河南的周俊杰，写的大字两丈多，拿出来以后小俱乐部的地上给铺满了。他一个人就能顶七个、八个人的字，后来大伙都劝他说评委有名气，也用不着拿那么大的作品，地方都给你了。然后又拿了一个小的，结果也是丈二的纸。我觉得情绪好，也没必要写那么大的字，写十个字能见好的时候没必要去写一百个，书法本身不在字多少，不在字大小。当时就只有一种心理，我的这一种场面，这一面墙全是我的。所以书法展就有一种不正的倾向，比大，比大就是想突出，突出个人的作品。但还不明说，却说是“展厅效应”。

所以传统书法从八十年代初受河南黄河国际书法大赛的影响开始往大处写，写来写去归结于“展厅效应”，这是一种倾向，而在这种倾向之下，与大体字相呼应的是笔法的转换。字大的话毛笔越来越大，可不是每个人都能拿大毛笔写字的。有的人用小毛笔写的时候，蘸完墨一下子都按到根上，按倒了以后怎么写都行，使劲画不用担心都是中锋。因为使劲一按狠了，用了巧劲（笔）毛都往上翻，笔尖那块也都是中锋，真就是那样，小比写大字。还有一种用特大号笔写小子，大笔写小字要顿，特大号笔没有尖的，不出空笔，蘸一下墨写好多字。还有人写字用“长空笔”，用鹤颈，细细的，长长的，写撇捺笔放倒了，一脱挺痛快；画这边捺的时候，把笔放倒长长的一脱。这三种类型成为展厅效应，写大字的一种普遍现象用笔方式。

在大字的冲击下，人们都在写大字，可是都是大字，由于准备非常仓促，写大字有很多地方露切，看出很多毛病。特别都写大字的时候，满眼都是大字，大字粗糙，粗糙的情况下想在作品前好好地站一会儿，体味一会儿，不可能。有些大字非常简单，看上去很有气势，其实啥也不是，不耐看。

后来有人开始倡导一种小字，按古人手卷尺牘那种形式，专门写小字，如核桃大小，甚至比核桃还小，小字风一下子起来了，直到今天。小字要写得精细，耐看，不需要用多大气势，用一支尖笔，不太吸墨的纸，大家就开始在纸上下工夫。我们现在很多人在写字的时候以为买了好宣纸都能写好字，不是。有些纸表面光滑和笔之间产生的摩擦小，这个纸写出的字也溜光水滑的，看上去以后不生动。所以有些人宁肯用好宣纸外面的包装纸来写字；或者是笔少蘸墨，多出先空笔，用这个来克服纸太好了，好纸上的

毛病；还有一些人如孙晓云写小字，专门在纸上下功夫，用两边带孔的计算机打印纸，用这种纸专门临古人的帖。这种纸有一面发涩，脱笔，笔上去不滑，临出的效果挺好。写小字如果不在纸上下功夫，这个字就没法好，有很多书法爱好者都忽略这个问题。把纸利用好的时候，很有用。我介绍这些主要是这几年在小字书法发展过程中，人们越来越关注这个。

这次在天津评正书展和楹联展的时候，我看到的小字作品有相当大的数量都在家里精心裱制好，从泥金纸到用朱砂写，用泥金写，用各种各样材料，现在是变化越来越多，怎么样来提高这种观赏效果。有的时候，比如这次在天津有许多楷书写得非常好的作品没入选，为什么？他用白宣纸写，写完以后吸墨，写出的欧体没有棱角，这就失败了；有的人用完全不吸墨的蓝纸、墨纸、用泥金来写，看上去效果非常好，就入选，就获奖。就是说纸张直接影响到你的风格，不得不去用力。有些好的作品，我也挺佩服人家，他选择的纸都是自己精心画的，摹仿古人，画好以后写，楹联写的上千字，大家不敢想象。为什么呢？因为这个人不会写大字，就善于写小字，要写楹联怎么办？就把楹联纸，长长的，分成八块，写八个方块，形成一联，两联加在一起好几千字，没法去读上、下对应，错没错都不知道。我好事看了一个联，丢句，拉句都有，行、草书忙乎起来就忘了。可评委不能都仔细去读这些东西，所以小字有多少错误不容易发现。严格地讲，这个小字写太多已经失掉对联的意义，一个方块，一个方块的现在又不能说它不是对联，这样很多写小字的人钻了空子，在这次入选，获奖。

我说这些什么意思呢？就是由原来的手卷尺牍转到更广阔的领域，写扇面，写楹联，写各种各样的形式。有很多展览规定，尺牍不能横着写，须立着写。于是人们就把许多竖的纸分成好多横行，这些就是一种办法，使小字能堂而皇之地变成大幅，跻身于这个展厅。现在看起来这些基本上还算是成功。但我觉得这里有一个偏向，写小字的很多人越来越多地注重学古人的信，专门学古人书信当中那种潦草的写法，这种倾向很不好。潦草的东西在古人的书信当中所占比例极小，古人的书信往往都是非常认真的，不像我们想象的朋友之间写信都很潦草。苏东坡给人写信，结果某个字没写好，刚送走，又打发人把它追回来重写，非常严谨。昨天讲的南朝人晋人写信更严谨，它有法律依据，写坏一点都不行，字可以写得风流潇洒，可是不许写错，也是严谨的。咱们今天本来一个字应拐两个弯，他就给你拐一个弯，有时一个弯都没有就下来了，这个字就等于另外是一个字。比方说“酒”字，“酉”中间需要有个弯。有的没有，这么一下子就过来了，跟“江水”的“江”是一个字。我认为有人写的字大量的往下省，二笔、三笔都给省掉了，好像写得非常随意，实际上是画虎不成反类犬。我提出：为什么要把字写

坏？笔画难道拐一个弯就不是好字了吗？这是现代人对书法的不负责任，这种破坏性就伴随着对古人的潦草的错误理解造成的，他以为这样就生动，其实是一种错误，不应该出现这种情况。特别是还有一部作品，一部分人，他喜欢尺牍书法，可大家知道尺牍书法最大的也就是只有一、两厘米，古人写信没有每写一寸大的。一、两厘米大的字要放大成拳头大小，放在展厅，怎么写呢？他也要这么写，就是把字放大，还要潦草，还要保持那种风格，于是就有很多变化。特别是我要介绍一种侧锋用的方法。由于这种尺牍的放大，还要保持古人小字的那种风貌，唯一的办法就是用侧锋。古人写尺牍的那种小字侧锋，不能用中锋，本来写信就是很随便的事情，可以直接用小笔写出来。当我们现在学习古人的时候就放大，无限地放大由原来的一厘米放大到十公分，甚至二十公分，这个时候笔得使劲按倒，按倒以后接下来写第二笔的时候墨就少了，笔也瘦了，于是第二笔就开始细。这种情况在全国挺普及，就是尺牍放大，形成一种特殊的笔法，而这种东西实际上古人没有，要说创新也行。在这里有的人写得很好，可有的人病也由此做成，用它来写对联，毛毛糙糙的，一笔肥的，一笔瘦的，看上去变成一种城市化的恶习，也不好。

尺牍放大就是要有一个过程，在书法史上把尺牍放大是王铎、董其昌等人。王铎写小字用侧锋用晋人的笔法，学二王，而写大字的时候用唐人的笔法，所以看王铎行书的时候上上下下的字形都连在一起，这种连在一起的做法和晋人的东西有关，掺杂着一点唐人的，他的笔法纯粹都是唐人的。也就是说王铎不论写多大的字，不论字大到什么程度，他的风格怎么像晋人，而笔法都是唐人的。因为唐人的笔法是长锋、中锋，能写大字，写大字以后都壮，特别有力，看起以后能有很强的视觉冲击力，作品有很好的感染力。王铎大的作品，一丈多的原作，我看了很多，王铎写子越大越壮，越小越秀气。

大家可以观察现在人写小楷没有像唐人的，为什么小楷都像晋人呢？因为晋人小楷都是侧锋，你学也容易像它，而大楷没有学晋人的，都学唐人，因为唐人的东西越大越好看，这里面有两个系统。我们今天的书法创作对于很多人来说并不完整地了解这两个系统的特点，也不知道小字放大以后在笔法上应该有多少调整，这样的话就在用尺牍形式来活跃章法的前提下，把字的毛病也都留下了，这个应该说是思考得不够。这是一种倾向，就是说下字一直延续到今天在全国仍占很大比重。

九十年代中期在河南安阳召开了一个纪念殷墟发现甲骨文的学术会。在学术会上，河南人异想天开，招募很多书法家，于是安阳这个会成为书法界写甲骨文的一个先导，从安阳会议之后，在全国书法展览当中，可以大量看到甲骨文的作品。一些甲骨文的字书包括吉联应运而生。甲骨文是刻在龟甲兽骨上的字，字非常小，大的一厘米左右，小

的一二毫米，当把它放大以后，用什么样的笔法，也是问题。有的人用篆书笔法来写，有的人摹仿刀法，千奇百怪，还有人用潦草的办法来写甲骨文，到现在仍然是这样。这种东西最早写甲骨文的是罗振玉，他用篆书笔法来写，比他稍晚的董作宾由于是甲骨学专家，也好书法，他是用篆书笔法掺杂着刀法来写，写的有些曲线，有些书卷气，也算是好的。现在有些人摹仿刀法来写，棱棱角角的，甚至有些夸张。我认为这部分是最差的，当代写甲骨文摹仿刀法的沦为下乘。摹仿刀法的，小字用刀和你现在写大字用毛笔完全是两回事。现在甲骨文和原作相比通常都放大了十倍、二十倍、三十倍，现在写甲骨文都很大，小也十几公分。放大了再去摹仿刀法，毛病都出来了，写小的行，写大的不行，就需要调整。从这些年全国展、中青展评选来看，纯粹摹仿刀法的很少入选，看起来这是书法界的一个普遍认识，就是摹仿刀法不如借鉴篆法，用写的方式来重新理解甲骨文。

在甲骨文书法的带动下，还有一些复古人的倾向，包括：一个，由于西北汉简出土越多，汉简书法也得到重视，在八十年代初最早写汉简书法的是苏州沙迈翁，当然那时还不成熟，还不是很好，那么到今天写汉简的人相当多，但有一个倾向是越来越不像汉简。因为汉简里的隶书首先得过文字关，现代人对汉代的实用文字不是太了解，它的很多字跟今天的写法不一样，他掌握不了，就开始改造它，改造以后把汉简扁平的姿态保留了，甚至夸张了带有装饰性。

还有一种形式，前几年借鉴伊秉绶的隶书来改造隶书的一形式，这种形式大概有几年的历史，使隶书简化，写隶书憨憨的。一开始有人写，就有人跟，跟来跟去也走了装饰路，只不过是有一种草率的形式，里面加一些跟篆刻有关的变化。这种东西虽多，但总的来说由于它脱离了最初的书写状态，现在发展形势不被看好，也就是说隶书怎么写是个问题。隶书究竟该怎么写？在最近这几年来，最差的就是隶书，其次是篆书，篆书里最差的是小篆，大家都写小篆，挺工整，写的方法是先用硬纸来写，写得不好之处用橡皮擦掉，写出字来以后非常非常美，打好格，写美写匀了，一点问题都没有，之后把它整个勾一遍，勾完后放在描图箱上，底下打着灯，把宣纸覆在底本上，开始写。我特地仔细端详过这些作品，无一例外，用笔都没有起伏提按，用笔快慢，什么都没有，就是一点点画，而居然就画到获奖去了。所以我就提出这不公平，一样在写字，写欧体写二十年、三十年，写得那么好居然没入选，为什么呢？这个欧体写得太像了，刚入帖，没出帖，哪能入选呢？下去了。你稍微有点个性了，又说这还没学像呢！又下去了。你说欧体怎么写才能写好啊！可真难。我看有些人写欧体写得不错，就是上不去。结果篆

书像画花似的，描来描去的，居然就混进去了，就入选了，获奖了，我说这是最大的不公平。

还有中山器，是在河北正定县发现的中山王黄陵墓，有那么一种，有圆壶，方壶，字特别工整、美观，是装饰性的，它本身就是画出来的，古人先把它画好了以后再刻出来。今天的人照样去画，看谁画得像、画得匀，然后入选获奖。我就发言说这绝对是不公平的，我要是指导一个腕子上有功夫的人学这个中山器，一周之内保证去入围全国展；可是我要指导一个腕子上有功夫的人学欧体，一年能不能如围全国展我没有把握。为什么呢？欧体大家看得太多了，司空见惯；而中山器少，又新鲜，于是物以稀为贵。这种情况表明历届全国展、中青展和各项专业展当中，都有一些取巧的现象，这些东西不是书法发展的主流。可是他们就在各种大展中不断露面，你还没有办法，你不能不投他，因为领导都说了：主旋律，多样化。它至少是一个品种。这样导致一些人创新，有的人用毛笔写仿宋体，按古书那种形式写，写一部分以后开始用毛笔写行书，怪怪的，这不是形式创新了吗？而这类作品绝对不少见，甚至这种创新越来越花哨，用各种颜色的纸，各种材料，精心剪贴装饰，作品的形式的发展变化，我看今天都快达到顶峰了，它绝对不像日常我们能够看到的书法展，那种装裱形式，那样呢？太朴素了。有的人甚至用樟木作好木板，完全摹仿古人的东西，两边用绳，制作非常好之后裱上册页，册页不是普通的册页，每页精心装饰，甚至用荧光纸，用颜色画成格，写上小楷。一打开以后甚至眼花缭乱，太辉煌了，我估计外国人一看保证喜欢。

现代的装饰手段都用到传统的书法当中来，这表明人们在关注书写的同时，逐渐把目光转移到作品的全部，怎么能让作品更好地发挥它的美感来。所以现在有大量的投稿者都是在家里制作好了才寄去。有的设计十分离奇，两个半圆，或者设计成一块碑，碑上是对联，这面半块碑，这面半块碑，染得红红的，写成字是另外一种颜色，还有边，还有其他装饰，放在一起是个完整的東西，打开是个对联。你说它是什么都行，当时我们看了也没办法，最后只能就算是对联，因为他的两幅字，中间有一条线，还是分开的。那么好坏得按字说，但应该承认纸张、颜色、装饰材料；书写用的材料，不论是用墨还是朱砂，用国画颜色还是广告颜色，写出的效果绝对不相同。比如说写小楷写不肥，总写瘦，你自己暂时克服不了，这个毛病，你就用不吸墨纸，用泥金写；泥金不起作用，你就用满纸写白广告颜色的小楷，你就按原样写，这个广告颜色流动性极好，写完过一会儿字就肥起来，突然之间你写字的风格就变了，再也没有人说你的字瘦，你写的字有棱有角，露骨露相的，广告颜色稍微一流动就变成非常含蓄，方圆兼备，这都是好招。这不是我发明的，是我看到作品总结出来的。就是说现在人们在挖空心思搞书

法。中国建国五十五年，从来没有人像现在这么下功夫，这么用心去研究它，从写字直到所有相关的内容，真不容易。

这说明古代的中国人只关心书法怎么写，现代的中国人就要比古人丰富得多，这种关心我认为其中有大部分是好的，时代在进步，没有必要再排斥这些新东西。比方古人写经都用黄麻纸，是因为用别的纸他用不起；我们今天没有必要再去跟他学，已经有了高楼大厦，就没有必要去住草房。可是书法艺术是什么应该清楚，不能因为今天有了各种各样好的东西，新的东西，我们就把写字变成了画字，作字，书法变成了制作，这是绝对不行的。

我们现在如何来讨论当代书法，我是这样想的，最初的十年可以作为一个阶段，是浮躁、探索的十年，留下的东西不多，这时期曾经非常有名气的人，淘汰的数也多，七十年代末、八十年代初有一批很红火的人，现在大家早就把他忘了，淘汰掉了。在十多年前，书法界就讨论一个高原现象，就是这些名家写到一定时候不会写了。这种反差大家谁也不愿看到，这说明人们在摹仿的时候，还是能够理解古人书法当中的一些情趣，能够在技法上掌握；当变法的时候，你反而不了解自己。当代书坛，究竟需要什么？其实很多写字的人并不很清楚。那么我们看到什么现象呢？凡是到中央美院去进修的，写出的都是像王镛的样子；到浙江美院进修的，都是学院派的味道。这个简单可以说被名家和学校这种垄断式的、局部的这种现象，这种流派现象非常严重，这里面不存在个性问题，它造成一种错觉，王镛是当代的大家、书法名家，跟他学没错；陈振濂是学院派的代表，跟他学也没错。其实错就错在盲目崇拜，王镛是小笔写大字，只适合他自己，换个人都不行。到现在为止，学王镛有几个学好的？陈振濂虽然提倡学院派，他本人却从来不写学院派作品，在所有正规场合，他写的都是传统的行书，他是学院派领袖，自己却不搞这些东西。

也就是说现在跟风的这种风气不好，跟风有两个：一个是跟评委，一个是跟名家。其实绝对是错的。有的人出版了自己的作品集，在前言，公开声明：流行书风没有什么不好的，有人说我的字有流行书风，我不认为这有什么不好，只要这个作品是好的就行。这怎么可能呢？如果说这个人坏蛋，他的心是好的，可能吗？肯定不可能。他还非常自信，其实这是固执。我的评价是被惯坏的孩子。这里有些人极其平庸。有一定名气的人走邪路，在现在反而成普遍现象，这个又是为什么呢？还是一句老话：不了解自己，不知道自己现在究竟需要什么东西，究竟书法什么是好的，不了解！就觉得我这个名家不能总这样，我总得变一变。所以有人写文章评价王成总是那个模样，最初学康有为，现在全歪歪扭扭地往一头使劲；说王东陵写字总像雨打竹叶，一种姿态，可这两个

人说这是我们的风格，我们的个性，就这么写。其实这是对的，你不能变不要瞎变，变不好反而不如不变，你不用怕别人说你江郎才尽，才尽就才尽吧！变不好的话还回不来了呢！更可怕。现在有很多人怕别人说自己没进步了，写写隔两年就变一变，变来变去自己找不着谱，找不着点了，跑调了，跑来跑去不知道唱啥了，就再也不回来了，这种情况也很多。

也就是说后十年的书法总体上来说还是稳健发展，以传统为主流的一种形式。可是到现在为止，人们仍然缺乏当代书坛究竟需要追求什么？我们个人究竟需要什么，仍然有这些问题。特别是今年又搞起来流行书风展，因此搞起了商榷。这些东西不能说它都是正常的，也不能说它是不正常的，我认为很多问题对它认识至少要拉开十年，特别像艺术活动，它是比较复杂的，有的时候人们只一种好的感觉，一种好的愿望，对这个东西的把握却是相当的模糊，他只是觉得这样好而已，退了十年以后那个时候再回过头来看，经常他就没说得清楚，看得清楚。所以现在有很多人经常问我：字到底怎么写好，我说我也不知道。因为什么呢？我说这么写，明天评委不投他的票，我这不耽误人吗？我不希望自己落得个埋怨，除了我自己的学生我说一说外，别人你就自己看吧！因为现在的评委都是像轮流坐庄似的，什么胃口的人都有，懂与不懂的都能当评委。所以我希望大家在最近十年之内还应进一步沉下来，回归传统。我在很多地方讲话都阐明这一观点，我还有一篇文章《对新世纪书法的思考》，我当时提出来的标准就是：人必须得是文化人，书法家有文化不是简单有一个学历，有学历不行，必须得是一个文化人。也就是说，你要想了解书法这种传统艺术，你首先就得有传统的意识，有传统的内涵。如果有传统的意识和传统的内涵，必须要有传统文化的一些知识，文、史、哲、古典文学或古代汉语，古代文化史等若干相应的知识：你自己不能做诗得看懂诗，不会作对联得知道哪是好哪是坏。实际上古代的书法家都是文学家，他们本身在写作的时候随时都能够把文学创作上的经验和自身的情感投入到书法当中；而我们今天已经不是古代那样的人了，你没有那些条件，你写的时候不会把你文学上的那种美，那种积累和情感有效地投入到你的作品当中，也可能你今天写字也是激动的，其实你这种激动究竟有多少能够有效地透过你的毛笔传达到你的作品当中实在是值得怀疑。因为今天的人，尤其是年轻人很浮躁。也就是说当代社会给很多人带来心理上的影响，我们都来不及去防守，来不及在内心的世界对它去甄别，你不知道哪些是好的，哪些是坏的，也不知道哪些东西该消毒把它清除出去，而这些东西都掺杂在你的书法创作当中，这是很危险的。

我提出这个文化人，就是希望大家能够稍微纯正一点，稍微像一点传统的中国人，这样的话你就有了才的文化感，你的书法才能够走向世界。如果你把书法写成跟西方那

种现代派的条条艺术一样的话，外国人不看你那种东西，前年在青岛搞了一个法国人的书法展，并开了一个学术研讨会。这个法国人是个中国通，他对书法的认识是：书法必须用毛笔，不能用其它工具；其次书法一定是写不能是画，写出来是什么效果是另外一回事，他反对中国的学院派，书法是制作不行，这是书法的本质，至于你把书法写成什么神头鬼脸是另外一回事。所以他的书法展用黄的、绿的各种各样的荧光纸，很鲜艳，有做的，但是用颜色做的。他写字时，三支笔捏在一起，就会写大字，他不会用大笔写字，并且三支笔蘸上不同颜色，那么一绕色彩还挺鲜艳，看上去以后更有一种新的刺激感觉，视觉效果很强。可是他说的那个道理我倒大很赞成，必须是写，必须是写汉字，用毛笔，不能用其它的。写的不好，咱们可以原谅，因为他毕竟是法国人，写外文的小符号写惯了，再是中国通写书法还是有隔膜。这个事情说明：外国人对书法的认识，他也要求你是地产的中国货，他才觉得亲近。如果咱们中国人的京剧改成咏叹调，之后立起脚尖，那你上西方没人听啊。外国人非常迷恋中国人京剧，把它作为中国最古典的歌剧来看待。因为它有很多东西看起来非常抽象，拿一个马鞭子在台上饶一圈，结果几千多里地就走完了，他觉得非常有意思。当初在苏联某艺术学院一院长对他的学生说，你们所有这些人的才能加在一起，赶不上梅兰芳的一双手。苏联人听不懂京剧，可是看那个手势他看懂了。也就是说要想走向世界，让外国人了解书法，不是把汉字消灭，也不是要迎合外国人的口味，而是你要把它写得更加纯正，这才行。这一点我想对我们应该有很好的启发。

当代书法思潮总的来说，逐渐趋于平稳，可是在这平稳当中还有很多盲目，还有很多缺憾。我这几年走的地方稍微多了一些，接触得也多，也注意在搞这种研究。我觉得文化人的概念一定要求特别强调，就是说我们在搞书法，你没有这种书法的素养，书法不会有太大的前途，这是最急迫的，人人都要做的。所以有各种思潮不要紧，你首先要有传统文化感，而不是西洋的文化感；再有一点，书法也是世界艺术，西方的理论，东洋的东西都能借鉴，问题是你必须找到引进的、借鉴的切入点，你需要什么？不是外国货都好，绝对不是。

也就是说现在对于我们的艺术来说，如何摆正我们自己对艺术的思考，这是非常重要的一点，不要盲目地向外边靠拢，其不知外边正越来越多地关注中国文化。前两年曾经有一个盲目的说法，二十一世纪是中国文化的世纪。现在看起来是很盲目的，但中国文化随着中国的强大越来越被世界关注，被世界认同，这也是倾向。在这种情况下，我们没有必要把作品，把风格转向西方，而是应该关注我们当代中国人，当代中国文化和

当代书法艺术在这样一种发展的关系当中如何去向传统学习，如何给自己定一个位，这才是最有价值的。

今天要说的内容就这么多，大概的思路就是要把书法作为一种传统艺术来看待的话，我们还是要多了解传统，甚至使自己多增加一些和传统相关的文化知识，在修养上具有这些传统的要素以后，它能够更好地使人们投入到书法创作中。那么当代书法有很多问题，归根结蒂都是这方面的一个欠缺。大概的意思就这么多，谢谢！

丛文俊，吉林大学教授，二〇〇二年七月二日在大连图书馆白云书院演讲。鲁岩整理，陈渊斐、林波校订。

书法在新加坡

丘程光

感谢大连图书馆馆长张本义先生，以及白云书院辛院长的盛情邀请，让小弟在今天有机会和许多前辈及同道们欢聚在一块，一起学习和交流，感到非常荣幸。小弟对大连图书馆慕名已久，所藏善本之富，品类之丰，和图书馆坐落于白云山麓的灵秀之气，真是大连爱书朋友福气，再加上馆长的领导以及员工们的努力，经常举办各种文化艺术的培训和活动等等，真是令人羡慕。

小弟生长在海外，因为历史的原因，过去新加坡经常被人们称为是“文化沙漠”。我从小本着对书法艺术的热爱，有幸在过去师友们的指导、鼓励和保护下，今天才能够和新加坡当地的一些同道，继续在新加坡，乃至在国际间，通过书法艺术的观摩与交流，沟通海外华人的感情与联系，加强海外华人社会的凝聚力，致力于在海外保留我们的传统的文化艺术，贡献出一点微薄的力量。今天在这里，我把书法艺术在新加坡发展的情况向大家做一个汇报，让大家对书法艺术在海外的情况有一个简单的认识，同时也希望国内的同道们为书法艺术的繁荣与兴盛，及将书法艺术推向一个更高的境界，继续努力。

十九世纪英国为了到东方掠夺丰富资源和原材料，他们看中了亚洲大陆最南端的马来半岛的一个小岛——新加坡。新加坡原来是一个荒岛，渔民临时避风时，在岛上进行开垦，大量种植橡胶、椰树、油棕、黄梨(菠萝)等经济作物。过去新加坡海峡，水流险急，暗礁潜伏，海盗出没，商船没有愿意经过这条水道，都要绕到更南边的狼牙群岛，从南中国海经马六甲海峡进入印度洋。这样很不经济，但没有办法。但是英国人眼光独到，他们发现了新加坡这样一个地方。原来新加坡属于廖内群岛的一个土皇，他们和荷兰人讲好了条件，将新加坡交里建设成为东南亚地区最大的自由港。因为发展需要大量的劳动力，英国人开办了东印度公司，除了从印度南方招聘大量的劳工前来从事开垦和建设外，还从中国东南一带招劳工到南洋从事苦力工作。来的中国人越来越多，中国的人数，已经成为新加坡人口最多的族群。

英国人的殖民地政策，就是掠夺我们这里的资源。他们采取的是愚民政策，除了行政上需要培训一批懂得英语的当地人员，来协助他们进行行政管理，并没有在教育上花更多的经费。当时中国人逐渐增多，其中一些中国社群领袖、有识之士和在事业取得

一定成就者，意识到自己之所以要飘洋过海，远离家乡，就是因为在家乡因困苦而没有机会受教育，愚昧落后，才落得无法在家乡立足。所以他们有了能力后，自然要为下一代的前途着想，他们出钱出力办学校。中文教育也像私塾一样，只限自己的家族和同乡子弟。辛亥革命后，这里就有学校，中国人办的学校数目非常多，那时办校成为一种风气。从辛亥革命后，一个村，只要有一定数量的中国人就可以有这样的学校。那时华人的学校已经非常多。大村有小学、中学两所学校，当时的学校只到高中，不能上大学、读大学，有些家庭限于财力只能回到国内。因此五十年代，华人领袖突破了英国统治者的重重刁难，发起创办了新加坡第一家海外华人大学——南洋大学，也是海外唯一一所中文大学。所有费用都是靠南洋一带的华人筹集的，没有接受官方资助。这所大学的成立，解决了新加坡师资问题和中国人子弟系统教育问题。1955年正式开课，轰动一时。在南洋一带，华人子弟都可以到这里来修读。当时海外到中国不方便，他们也不愿意把孩子送到台湾。在教育史上，南洋大学的贡献是很大的。

现在我们要讲到新加坡的书法了。教育与新加坡书法很有关系。当时新加坡的中国人鲜有受过教育的，因此所开办的学校，必须要到中国延请师资来主持教席。这些被请到新加坡执教者，其中就有很多造诣深厚的书法家，这些人是新加坡书法艺术先驱者。他们在学校传授了正规的书法基础知识、写法，同时也带来了大量的碑帖资料。那一代的学子来学校求学，都是为了以后能够便于找到一份工作。当时一个读书人连中文字都写不好，出去找工作是不会被老板欣赏的，因此书法成为每一个人的衣冠。早年学校教育注重书法教育，尽管负责书法的老师，不一定是书法家，但当年有幸获得这些书法家点拨的学生中，其中有不少人后来成为新加坡第二代书法艺术事业的主要推动者。新加坡的书法能有今日的地位，和当时来的老师有很大的关系。目前活跃在新加坡书法艺术界者，大多是他们的学生或后人。这些先驱者有如：潘寿、陈景昭、王瑞璧、陈人浩、施香沱、黄载灵、张瘦石、颜绿、黄勖吾等等，他们在中国受过高深教育，书法上有很深的造诣。

新加坡是在一九五九年成为自治邦，后与被加里曼丹岛上三邦中的两邦砂劳越，和沙巴(原名为北婆罗洲，另一帮为文莱)，一起加入马来半岛上的马来亚联合邦，共组为马来西亚；一九六五年正式脱离马来西亚独立。在新加坡自治后到独立之初的六十年代里，新加坡的教育政策作了一些改变，当时华侨数目非常多，仍延续华校和英校两大体系。当时还有马来人和印度人学校。

那时，我们中文学校里也上英文课，并作为主要学科。但除英文课外，所有其他科目如数学、科学、地理、历史，都是用中文作为教学媒介，所以当年我们读的是中国地

理与中国历史。早年的小学里还有音乐、体育(两者合为唱游课)、书法、图画(两者合为美术课)。到中学里也必须要定期交书法的大楷及小楷作业,或中文作文必须要用小楷来写。这些书法作业虽然在正式学业成绩中没有算分,但老师们总是严格要求。因为有了这样的基础,华人子弟都受到了良好的书法熏陶,直到现在他们仍是从事新加坡书法艺术的主力。

当时一些学校聘请书法老师,或校长本身就是书法家。这些学校里培养出来的学生,他们的书法水平都相当高,其中有不少学生成为目前新加坡书法艺术界的书法家或书法事业的推动者。在书法人才培养上有突出表现的中学有:中正中学、端蒙中学、德明政府华文中学、华义政府华文中学、华侨中学、光洋中学等。当前活跃在新加坡书法艺术界的朋友大多都出自这些学校。

一九六五年新加坡独立后,保持四大官方语文即:中文、英文、马来文和淡米尔文。其中马来语定为国语,英文定为官方正式用语。新加坡的教育政策在七十年代进行重大的改革,统一了当时四个教育源流,将英文定为学校第一评语文,各族人分别学习母语,所有学校的华族子弟必须上中文(华文)课,其他的科目如数学、文学、地理、历史、化学、物理等等,全部改用英文来教学。

这时,原来的华文学校里已废除了学生呈交书法作业的规定,除了在少数书法传统比较悠久的学校里,老师、校长们仍重视书法课,继续将书法作为课外活动得以继续保留下来外,其他的学校,书法教学已经灭了迹。

鉴于书法在新加坡的学校里已不再像以前那样受到重视,一九六八年中正中学毕业的校友们组织了成立了一家书画团体。七十年代中期新加坡中华书画研究会改名为新加坡中华书学会,是新加坡当时唯一的一家书法艺术团体。新加坡中华书学会积极推动推动和发扬书法艺术,规模不大,会员二三十位,除举办会员作品展外,也主办书法比赛等活动,给当时的书法活动注入了生命力。由于从事书法创作者并不太多,因此在当时新加坡美术一项最重要的展览会——新加坡国庆美展中,能够参展的书法作品数量相对来讲并不多。

进入八十年代,新加坡中华书学会在非常艰苦的情况下,赶上中国的改革开放。改革开放后,中国书法得到承认。新加坡先后和世界书法大家庭中的日本、韩国、台湾、香港举办了相对高水平的书法交流展,让新加坡有了交流的机会,这些地方的水平都比新加坡高。一九八三年中国书法家协会派出代表团访问了新加坡,给当年很多喜爱书法艺术的同道们带来很大的惊喜。国际间的书法交流带来了一个新局面,把新加坡书法艺术推向了高度。八十年代中期以后,中国也掀起书法热,经常举办一些大赛、大

展，新加坡朋友得到信息后，也来参加，很多人也得了奖，作品还被选入出的集子中。这些鼓励了新加坡从事书法艺术的朋友们，带动了他们的积极性。当时，新加坡书法活动主要有新加坡中华书学会举办的新加坡书法展、全国挥春大赛，与中国个别省市举办的交流展，以及开办书法培训班等。

九十年代，新加坡书法进入百花齐放的新局面。一九九一年中国与新加坡正式建交后，来往更加方便。新加坡书法界与大陆的交流愈加频繁，中国名家经常到新加坡去展览，一九九一年新加坡中华书学会开始发起组织了一项书法常年展——狮城墨韵展，由于它突破了以往只限于某个组织的成员参与的封闭式展览形式，因此这个展览举办后，带动了新加坡一大批书法家的积极性。“狮城墨韵展”还受到周围国家的重视，马来西亚曾邀请“狮城墨韵展”到马来西亚去展出。之后，“狮城墨韵展”还到中国北京、西安、内蒙、海口及美国展览过，在接下来的几届展览中，也曾一度有超过八十人参展的记录，目前平均有七十人左右参加这个展览。这样的展览刺激了新加坡书法同道的创作意识，他们也认真对待书法艺术。新加坡原来只有一家书法团体，到一九九四年成立了另外一家书法团体，就是在“狮城墨韵展”基础上成立了新加坡狮城书法篆刻会，两个团体积极推动书法艺术工作，给新加坡书坛带来了一股新的气象。两家团体互补对方不足，全面推动着新加坡书法界向前发展。一九九四年书法篆刻会成立时，筹划了一次书法展——国际书法交流展，来自世界十七个国家和地区的六百位书法家参加了展览，这两家团体也和国际上的书法团体进行积极交流。直到目前为止，这次展览的影响仍然极大。

新加坡狮城书法篆刻会也发动当地同道，参加国际书坛上的几项重大常年展览如：“国际书道联盟展”、“国际兰亭笔会展”、“国际刻字艺术展”、“亚洲书法交流大展”，让新加坡书法走向世界，和世界各地书法界进行更广泛的交流。九十年代在新加坡也举办了“国际兰亭笔会展”、“国际刻字艺术展”，而且在中国、美国和新加坡共五个地方举办“新、中、美书法交流巡回展”等。同时也与中国书法家协会、各省市书法家协会以及各国书法组织保持密切联系，参加各种展览及有关活动，其中有许多省市到新加坡举行展览，有吉林、辽宁、黑龙江、浙江、内蒙、新疆、甘肃。这些都是书法团体对新加坡书法界做出的贡献。

近年来，由于这两大书法团体的积极推动，使新加坡书法界呈现出蓬勃发展的气象。随着中国在经济上的飞速发展，她在国际间的地位越来越重要。目前，在学校愿意参加书法课外活动的学生，比以前又有增加的趋势。七八十年代学生对书法兴趣不大，

有书法活动的学校，学生参加活动也不积极。至九十年代，学生非常认真，而且以前书法不受重视的学校也开办书法培训班，鼓励学生参加书法活动。

进入新世纪后，新加坡书法团体策划了几次重大书法展览，推动新加坡书法艺术发展，其中包括“千禧龙年国际硬笔书法艺术展”、“中国西北五省与新加坡书法交流展”和“新世纪国际甲骨文书艺巡回大展”等，在新加坡产生了深远的影响。“新世纪国际甲骨文书艺巡回大展”去年还被安排到中国天津参加了“第二届中国书法艺术节展览”及在甲骨之乡河南省安阳举办了“新世纪国际甲骨文书艺还乡大展”，后者去年也被中国《书法报》评为二〇〇二年度中国书坛的十大盛事之一。

狮城书法篆刻会也在新世纪加入到目前已发展成为超过十个国家和地区团体组织参加的“世界书法文化艺术巡回大展”。这是项常年展，分公开、中学及小学三组进行，每届参展人数都超过千人以上，已是目前国际上最大规模的书法巡回大展，新加坡每年也推举一百多名学生参加这项展览，让学生们和国际书法界接轨交流。

近年来，新加坡鼓励学生参与社区及课外活动，重视学生在课外活动中的表现并予以正式评分，评分在升学时与学业成绩一样获得考虑。这一举措使参加书法课外活动学习的学生，受到了很大的鼓舞并认真地学习。他们在学习书法时，可以参加书法展览、比赛、获得奖项，这些表现成为评价他们课外活动的标准。这样，他们就积极参加书法学习，使书法学习成为目前重要的项目，越来越多学生的书法水平比以前有很大提高，这使我们感到非常欣慰。另外，目前新加坡从中国吸收了很多优秀学生到新加坡读书，从小学、中学到大学。这些学生中有很多在中国已经学习过书法，有书法基础，这对提高新加坡学生的书法水平很有大帮助。现在的学校除了开办书法活动，也安排新加坡书法界同道到学校进行各种辅导，讲新加坡书法，我们都是经历过来的。六十年代，中国经历文化大革命，我们在新加坡寻找一本像样的书法字帖都非常难，我们真的很感谢书法界那些师长和前辈，他们收藏的碑贴资料使我们能够弥补这方面的不足。那时谈不上国际交流，大家只能闭门造车，在自己的圈子内进行多种交流。现在各种资讯发达，尤其现在互联网使国与国、地区与地区间的距离变短，应该通过目前科技的发展，利用多种资讯比以前更加推动书法向前发展。

新加坡书法是半途出家，不像中国是源远流长，而且中国二十年当中的曲曲折折，新加坡书法发展也受影响。但目前发展非常好，因为中国在国际上的地位提高，至少让海外华人意识到中国传统文化，尤其是书法是值得重视的。另外一点，我们汉字信息含量非常大。世界各地电脑专家都承认目前用英文与汉字比较，汉字信息含量大，而且能节省电脑里面的空间，所以在未来的电脑上，汉字很可能成为一个很重要的构成，这是

我们所期待的。谈到书法与传统文化的关系，我只能粗浅地谈谈。我生活在海外，很多需要到大陆来学习。

书法不仅能让我们可以掌握一技之长，还可以改变我们的气质，陶冶性灵，自古以来一直是读书人的一件大事。写字如同做人，在以书取士的时代里，读书人要考取功名，没有一手好字是不行的。书法艺术的产生，原来就是和实用结合在一起的。历代的书法家留下来的名迹、丰碑大碣、尺牍寸绢，没有一样是和实用分开的。书法艺术的各种表现形式，如：中堂、条幅、对联、横额、斗方、册页、扇面等等，都是用来美化环境、修身养性，都是在以实用为目的的基础上互相结合产生出来的。

书法艺术，也可以说是艺术的再表现，因为书法家所写的内容都和诗词、文章有关。除了自己作的诗文或尺牍外，名家诗词、文赋、经书等，都是书法家所书写的内容。一篇绝妙的诗文，再加上绝妙的书法，所起的作用是非常大的。过去有人把书法喻为无声的音乐，书法的线条艺术能发挥出和音乐一样的和谐、律动之美，不是没有道理的。

在世界艺术宝库里，我们的书法艺术独树一帜，因为没有其他国家或民族的文字，可以像我们的文字——汉字一样，能够用书法来表现美，通过楷、隶、行、草各种书体，发挥得淋漓尽致。我们的文字，是目前世界上唯一的从文字发明之初到今天，仍然一脉相承的文字。形、音、义是汉字的一大特色，每一个汉字演变成今天，可以说都是一幅抽象画的缩影。所以汉字具有一种形体美和抽象美，这种美是其他民族的拼音字所无法比拟的。

在新加坡过去的年代里，书法艺术可以说是传统中华文化的一扇窗户，我们可以从一家人家里所悬挂的书法作品，来了解这家人的文化品味和他们的素养。近年来，在全盘接受西方教育的冲击下，年轻人的家庭里已经不像以前那样挂书画了。但在一些个别曾经受过中文教育的人家里，我们还是可以见到这些书法作品，它们大多是悬挂在大厅里。近年来随着中国经济的发展，我们希望中国书法艺术能够越来越受到重视，能够影响海外。

新加坡从七十年代开始城市重建计划。在整个城市翻新的计划中，许多中国人老店铺，过去用毛笔书刻写牌匾的老字号，纷纷灭了迹。现在市里商号的招牌，都被格调不高的美术字或工匠字所取代，这是非常可惜的。我们希望像这样的情况，不要在中国大陆一些城市里出现。这些东西，一旦失去就没办法再找回来。

我们写书法，在海外也有一种孤立。现在的简体字能够入书，是个问题。我们在海外的书法工作者一致认为：还是继续用繁体字写书法。为什么呢？因为繁体字能够让我

们更加确切地表现所书写的意思和内容。汉字一字多意，许多简体字写进书法里面，会产生一些让人不确定因素。我们在写字时可以看看从甲骨文、钟鼎文、小篆、隶书、楷书、行书、草书的发展脉络。千百年来，先辈们就用这样的文字，给我们留下了非常丰富的文化遗产。通过各种书法体的学习，不仅可以了解文字的根源，也可以真正接触到我们自己的文体传承。多数人用繁体书写，我们认为简体字对文字的一脉相承起了不是很好的作用，所以我们书法工作者一致看法用繁体书法，尤其是写一些古体隶书，篆书，这样才能使文字的一惯性得到延续。

这次讲座我只能随便像漫谈这样说说，刚才讲新加坡书法发展，是和中国传统文化分不开的，留下来很好的作品、历史、文学种种，都能够通过书法保留下来。如何把书法发到一个高度，我们这一代人应通过各种交流，通过大家的交流来共同促进，因为书法艺术是大家的。我们在海外希望和中国各地书法家交流，这种交流能够带动我们的书法水平。根据新加坡经验，展览交流是一个很重要途径，现在通过一些书籍的出版，互联网的传播，以后交流的途经会更加广泛。

另外我谈到大连这个地方有很多书法家，像张馆长等，是我们钦佩的，希望有机会能够为进行这方面交流尽点力，把大连书法带到新加坡，也安排新加坡书法家到大连来展览交流。书法有很多东西很难形容出来，过去喜爱书法的人每天都看很多书法作品，如果没有看，或者错过一些展览，我们都会感到很惆怅，很失望。所以目前我们应利用各种有利条件把书法推向更新高度。过去擅长书法的人并不多，仅限于读书人和士大夫阶层。现在中国书法爱好者比以前多，希望有更精彩的书法作品出现。超越古人，这是我作为书法工作者的一点希望。

今天，在这里让大家了解新加坡书法的情况，大家有需要交流请提出来，我尽力给大家答复。

问：当代书法家如何超越古人的问题，请先生稍微展开一下来谈一谈？

答：超越古人这是我们做的大胆假设。从理论上推论，以前写字的人不多，不像今天这么积极。今天资讯等各方面，条件都比较充足，只要大家心态上克服浮躁心理，不只单纯在写字上下功夫，才能达到一定水平，超越古人。当然古人每天写上二三个小时，临写一通或二通，在日常生活中无时无刻不用毛笔。今天用毛笔的机会已经减少了，除练习书法的人，从目前书法爱好者的数目上看是相当多的，只要有心，我相信中国会出现一些超越古人的书法家，这是我们的希望。当然，这不能由海外的书法同道来完成，希望在中国能够出现这样的书法大家。

问：学习书法应从楷书开始吗？

答：书法应从写楷书开始，从基本笔画笔法开始，掌握真正用笔法，因为掌握对了，对你今后写楷书、篆书及任何书体，都有作用。学书法最怕一开始入错门，基本笔画没有掌握好，以后会出现偏差。基本笔法可以自己学，有人指导就更好了，掌握笔法有几句话：提笔收笔有讲究，就提笔一种，欲上要先下，欲下要先上，提个回笔，回峰是软的，写出来的字能够有入木三分的感觉。基本笔法写好，才可以从结构上写名家书体，基本笔法就好像一块块砖。

问：启功书法、毛泽东书法的特点如何？

答：我们欣赏书法作品要看优点，不要看缺点，每个人写出来的字代表每个人的性格，自己本身的素质、修养，自己的审美观念。启功老先生写字比较规矩，他的审美观念及要表现的就是规规矩矩，从他自己做学问等方面都非常严谨，他属于那样一种性格。所以他写出的字正所谓字如其人，你让他写草书，他写不出来，这是人的修养个性所决定的。毛主席是一个敢同天斗、地斗、天不怕、地不怕的人，他的字有狂放不羁的表现，这适合他本身的性格。他最早写魏晋小楷，也非常地道，下过很大功夫。所以他写的书法作品、文章、诗词都有帝王之气，普通人是学不来的。

问：做为一个书法家主要具备的修养和素质是什么？

答：书法书写的是文字，不明白文字内容，不能全面了解书法，过去我跟西方人接触，也表达过这种看法。他们虽看不懂字的内容，但从书法线条张力不同表现上看，觉得里面有东西。他们喜欢看，有的人说，当他烦闷的时候，只要一看到中国书法，就能有所缓解。这或许就是前人所讲的书法能陶冶性情，培养气质，这点是很有关系的。我希望外国人从喜欢书法开始，真正了解中华文化。

问：关于创新书法，你怎么看？

答：日本先出现这种情况，他们称之为墨象派，最早在日本搞墨象派的人，对书法基本功是极其讲究的，基本功非常好，在日本书法界有一定地位。但是他们写字时脱离不开汉字文化的阴影。日本这个民族是一个很奇怪的民族。我不知道在座有没有日本人，很多东西都是外来的。他们把外来的东西吸收后变为自己的东西，跟他们的民族性有很大关系。日本文化是隋唐时通过一些僧人把中国文化带到日本。以前日本人书法是道地的汉字，以后有日本假名书法，再后来他们不满足只是写字，想通过墨表现更夸张的东西，这跟当时文人画有很大关系。当时文人写字的同时用笔墨画画，他们就是在文与画之间找到另外一条路。墨象派最初不被日本书法界承认，后来从事创作的人越来越多，形成一股很大的力量，成为日本一个很大的流派。这个东西好还是不好，他们到现

在没下定论，甚至连最初搞墨像派的书法家。我们的书法经过多少年千锤百炼，下了多少功夫，才形成这样一套东西。现在的年轻人经过一两个礼拜，也能画出这样的东西出来，这就可以说明：中国开放后，中国书法受到日本、西方美学的影响，也有人进行这方面创作。我佩服这些朋友们的勇气，作为一种尝试，这样的作品能否具有传世的价值，还要留待历史来评定。这条路走不通，他们却一直在努力，花费一生的精力是很可惜的，甚少见。让目前书法给指定一条路，这样的作品是不是能够得到大家认同，我认为书法创作有很多方法，不一定非要走这条路。这是我个人浅浅的看法。

问：年轻人学习书法应注意什么问题？

答：这个问题不容易回答。我们写书法有一个法度，按照笔法学习书法可以训练我们一种手法，一种精神。另外，通过书法的学习，可以接触古诗词，过去很好的文章，从这方面，我们也可以吸收很多传统文化，如果你用书法写一首现代诗，有点不伦不类。

问：有关书法家的排座次，你听说过么？

答：我还是第一次听到，可能是我孤陋寡闻。这是个别人排名，没有得到书法界认同。这个东西有很大争议，从哪点来排呢？如果要从历史影响力来看古今书法家，当推王羲之影响最大，接下来颜真卿，柳公权、赵孟頫。

丘程光，新加坡书法篆刻学会主席，二〇〇三年七月二十七日在大连图书馆白云书院演讲。陈艳军整理，林波、周栩校订。

下 辑

吟边絮语

张本义

云者，乃“山川之气也”（《说文解字》）。从形态上看，尽管有排孤停行卷五态之名，然“行”是其本性；从色彩上看，尽管有青黄赤白黑五彩之称，然“白”是其本色。这种千变不改其性，万化不改其色的氤氲之气，曾寄托了多少百代过客无尽的情怀？

《列子·汤问》说，秦代的歌手秦青，为阻止爱徒薛谭归去，“抚节悲歌，声振林木，响遏行云”。《文选》载，汉武帝巡行河东，由于乐极哀来，歌《秋风辞》曰：“秋风起兮白云飞，草木黄落兮雁南归”，因此而被后代称为“秋风客”。从洪荒年代飘来的朵朵白色行云，带走了多少悲欢余韵，留下了多少无限遐思！

以“白云”命名我们的吟唱团，正是由于其绵绵的诗意。

不仅如此。还因为大连图书馆，卧白云山麓，钟灵毓秀，百载绵延，自当彰显其名。已创“白云书院”、“白云论坛”、“白云美术馆”于前，再创“白云吟唱团”于后，则相信“白云”之名，必然会彰显我们弘扬民族文化的诚心。

感谢乡先贤，为我们门前这道青翠山脉；留下了如此美好的名字。

《庄子·天地篇》说，尧来到华这个地方时，当地的人曾对尧提出欲“乘彼白云，至于帝乡”。关于“帝乡”，有的说是指天宫，有的说是指京城，但都是人们向往之地。在这里，“白云”不就是祥云么？

愿我们的吟唱团，驾起这白色的祥云，跨沧海，度关山，以致名播华夏；越今古，超时空，又见诗教中兴！

—

诗教被重视，是中国之所以被称之为“诗国”的重要原因之一。孔子曰：“小子何莫学夫诗？诗可以兴，可以观，可以群，可以怨”（《论语·阳货》）。此乃中华数千年诗教的根本。何谓“兴”、“观”、“群”、“怨”呢？即：诗有振奋民族精神，激发昂扬向上的作用；有帮助官员体察民情，使之密切百姓的作用；有增强凝聚力，使人们团结一心的作用；有让百姓抒发心声，以化解民怨的作用。

以艺术感染人民、教化人民，最大限度地向各阶层人民普及诗词文化，是我国诗教传统的指归，也是历史上儒家思想在现实生活实践的成功之处。汉代董仲舒在《春秋繁露》中曾说，“乐者，所以变民风，化民俗也。其变民也易，其化人也著”。明人徐祯卿在《谈艺录》中说，“夫情能动物，故诗足以感人”，“诗者风也，风之所至，草必偃焉”。

张本义，大连图书馆馆长、研究馆员。

正如《周易·恒卦》所指出的，“圣人久于其道而天下化成”了我们民族的人本精神、爱国精神、责任精神、中和精神、勇武精神、进取精神和亲情意识、乡土意识、忧患意识等，一言以蔽之，曰民族精神。

诗教是传承民族精神的重要手段。唐人孔颖达在《毛诗正义序》中说，“感天地，动鬼神，莫近乎诗”，此真乃破的之言。君不见，一阕岳飞的《满江红》，造就了多少中华儿女，为祖国抛头撒血，前仆后继的英雄气概？一首孟郊的《游子吟》，培养了多少中华儿女孝敬父母、慈爱子女的高尚情操？“床前明月光，疑是地上霜，举头望明月，低头思故乡”，短短二十字，平淡如口语，对不深刻了解汉语的外国人，不会有所触动。但，是否可以这样讲，自李白之后的国人，谁都知道它对我们自己情感上的重要影响。这二十个字，胜过多少堂爱国主义教育课！

二

孔子曾说过，“不学诗，无以言”（《论语·季氏》），即如果不学诗，说话也将无有文采。后人的“腹有诗书气自华”说的也是这个意思。他老人家办学，就以《诗三百》（后被称为《诗经》）作为教材。后来又有楚辞、汉赋、唐诗、宋词等流传至今，形成了华夏文化诗教的传统。

旧时儿童启蒙，所学的《三字经》、《百家姓》、《千字文》、《弟子规》、《名贤集》、《龙文鞭影》等，大都是用韵语，即诗体写成。既简洁明了，又琅琅上口，短短的文字，包涵了中华文化德育、智育、美育诸方面广博的内容，学之，使人终生受益无穷。而《诗经》、《楚辞》、《千家诗》、《唐诗三百首》等，则汇集了中华文化精髓的诗章，便于培养民族精神，成为青衿士子的必修之课。尔后，不论庙堂取士，还是乡野讴歌，华夏大地到处都充满着诗歌的情怀。

孔子说：“入其国，其教可知也。其为人也、温柔敦厚，《诗》教也。”又说：“其为人也，温柔敦厚而不愚，则深于《诗》者也”（《礼记·经解》）。这都说明了，一个地区的民风如何，可以反映出该地区教育发展，尤其是诗教发展的状况。

在中华文明几千年的历史长河中，诗教的传统一脉相承。人们（不仅是知识分子，还包括平民百姓）在无处不在的诗歌创作和欣赏活动中，不仅分享了审美的快乐和满足，还提高了美的感悟力、理想的思考力、个性的健全力、社会的创造力，“化成”并展示了我们伟大的民族，“化成”并展示了我们伟大民族的共同体认，“化成”并展示了我们伟大的民族精神。

这些，是我们永远不应舍弃的宝贵遗产。

三

上个世纪初年开始，由于欧风渐，新学兴，科举废，仕途更，加之国家积贫积弱，很多人将“诗体革命”看作是救国的良方，遂使传统诗词遭到厄运。写旧体诗就意味保守、落后、甚至是反动。一时间，似乎旧体诗已无容身之地了。新诗的提倡是从破坏传统诗词的形式开始的。在一片“诗体解放”、“诗界革命”的口号声中，传统诗词被当作革命的对象，扫地出门。鼎鼎大名的梁启超，只因为说了句对传统诗词“当革其精神，而非革其形式”，就受到了疯狂的围攻。许多人为了赶“时髦”，纷纷写一些用毛主席年轻时说的，“给一百块大洋也不读”的、不讲韵律、莫名其妙的“新诗”。

迄于“文化大革命”，传统诗词几逮万劫不复的灭顶之灾。以至于读传统诗词有罪，写传统诗词有罪。除了个别政治人物，几乎无人敢公开写作和发表传统诗词，诗教传统几近中断。

虽然焚琴煮鹤的噩梦都已成为过去，改革开放带来了政通人和、百废俱兴的局面。但是，近百年来，诗教传统所遭受的厄运，对我们民族精神摧残的恶果，却也已渐显现。

四

古人云，“欲灭其国，先亡其文”，足见民族精神和民族文化的重要性。反观当前域中，华夏文化、传统和民族精神，受到了西方各种文化观念的强烈冲击，正在经受着严峻的考验。

由于教育（不仅是学校教育，更包括社会教育，特别是传媒教育）的失误，现在部分青少年，不仅沉溺于浅薄浮躁（当然也有好的）、低俗的流行歌曲，嗤笑学习和创作传统诗词为“不合时宜”，不屑一顾，甚至于盲目地追求西方流行文化与生活方式。

君不见，吃麦当劳，喝可口可乐，看西方大片，玩西方电脑游戏，唱麦当娜歌曲，听爵士乐，跳摇摆舞，过五花八门的洋节，说“洋泾浜”中文和外文，写不中不洋的“汉字”，已经成为一些年轻人的时尚。由于这些年轻人对自己祖国的历史（特别是近代遭受列强侵略的屈辱史）和文化传统的无知，以至于有的人善恶莫辨，美丑不分。一个人的人生观、世界观和文化认同感的形成，是一个耳濡目染、潜移默化、触及灵魂的系统工程。很难想象，生活在上述情景中的年轻人，有朝一日面对国家和民族的呼唤，他们能是个什么样子？看一看大街上那些染成洋人发色，狂呼乱叫地跳着西方“街舞”的年轻人，就知道我们现今多么需要诗教。

当然，我们不赞成文化排外主义。一个兴旺发达的民族，无不是在兼收并蓄其它民族优秀的精神和物质成果的基础上发展起来的。我们对西方先进的文化科学技术，应该认真学习，但对于西方和平演变式的文化渗透和文化霸权主义，必须保持清醒的头脑，从各方面认真自觉地加以抵制。对于华夏传统文化中的精华，要认真地加以继承和弘扬，决不能像列宁所形容的，把“洗澡水和孩子一起泼掉”。新加坡国会议员吴俊刚先生曾经说过：“新加坡之所以能在短短的几十年中发展起来，其经验是，我们伸出右手向西方学习科学技术，左手向中国学习东方文化。学习中国文化而不学习中华诗词，就像打猎的人到深山老林空手而归一样。”这真是经验之谈。

江泽民主席语重心长地指出，“必须立足中国现实，继承民族文化优秀传统”，“要坚持弘扬和培育民族精神。民族精神，是一个民族赖以生存和发展的精神支柱”。早在一九九九年春节，他观看了中国唐宋诗词名篇音乐朗诵会后，充分肯定了中国诗词的博大精深，号召大家学点古典诗词，以弘扬祖国优秀的传统文化，增强民族自信心和自豪感。这些都为我们传统诗教的振兴和发展，指明了方向。

五

中国传统诗词，是我们民族在长期生活斗争中创造的、最具民族特色的艺术形式。它的主要特点是语言凝练、内容广博、情感蕴藉、音节美妙。也可概括为语言美、意境美和音乐美三个方面。

音乐美是体现诗词形式之美的主要方面。由于汉字一字一音，音分四声，抑扬顿挫，波澜万千，形成了极为丰富的音乐之美。这在世界各民族语言中，据说只有汉语才可能做得到。

其实，古时的诗歌，就是今人所谓的“歌词”。换句话说，古时所有的诗歌都是可以而且必须加以吟唱的（后来的词更是如此）。近人王季烈在《螭庐曲谈》中说：

“《诗》三百篇，三代之歌曲也。降及唐人之诗，宋人之词，其为一代之歌曲，尤昭然世所共知。”

《尚书·舜典》精辟地指出，“诗言志，歌永言，声依永，律和声”。这里所说的“言志”，指歌词表达人的心态，“永”即“延长”，将所歌之诗以抑扬顿挫、缓急有度的节奏唱出来，而“声”（即乐调）则依照歌词本身字句的节奏发出，根据“律”（即音律）的规则谱出声调和谐的歌曲。这里指明了歌与词即诗与音乐的关系。《史记·孔子世家》载：《诗》“三百五篇，孔子皆弦歌之”。而后的两千多年里，诗词与音乐的关系，一直如同鱼与水，刀与刃，皮与毛一般密不可分。

按照余冠英先生的说法，《诗经》里的风、雅、颂之名，都是缘于音乐。风即声调，雅即正的意思，周人将正声称为“雅乐”，而颂则是用于宗庙祭祀的乐歌（见《诗经选·前言》）。

中古以来，随着文人诗歌作品的大量产生，诗与音乐的关系才渐为淡化。然而，作为歌诗的流风，诗歌吟咏的传统在文人中一直没有中断，并且成为人们学习、创作、欣赏诗词的必不可少的手段。

六

关于吟咏的定义，自古以来，众说纷纭，莫衷一是。论者大都援引唐代孔颖达《诗·关雎·序》的解释：“动声曰吟，长言曰咏，作诗必歌”。所谓“动声”者，就是指高低、强弱、快慢、变化着的声调。“吟”，指吟哦，呻吟。《庄子·列御寇》中有“郑人缓也，呻吟裘氏之地，只三年而缓为儒”之语。释曰：“呻，吟也，谓吟咏学问之声也”。在这里，呻与吟为互文同义。所谓“长言”者，就是将字词（言）的读音拉长。至于“歌”的定义，大约是有着强烈旋律，并有器乐伴奏的“乐歌”。

综上所述，吟咏的本义应该是将诗的字句拉长了声音，按照文字固有的音节加进感情色彩小声地哼读。由于属自由发挥，故吟咏一般旋律性不强，无谱可依。这有别于旋律性强的“歌唱”。

晋代的谢氏大都擅长吟咏，谢安就曾创造了“拥鼻吟”。《晋书·谢安传》载：“安本能为洛下书生咏，有鼻疾，故其音浊。名流爱其咏而弗能，或手掩鼻以效之。”由此可见，鼻音哼鸣在吟咏中的作用。

除了吟咏之外，古人展示诗词（也包括散文和韵文）的音韵和意境之美的方法，还有“诵”。

孔颖达疏《礼记·文王世子》曰：“诵谓歌乐者”。而《周礼·大司乐》曰，“以声节之曰诵”。《汉书·艺文志》在给“赋”这种韵文下定义时说，赋乃“不歌而诵”者。所谓“以声节之”，就是要念出字与字、词与词之间的抑扬声调，体现出节奏徐缓之美。

尽管孔颖达对“诵”的解释比较切合“诵”的本义，但后来的人们却都愿意采用后两种定义。简言之，“诵”口语化较强，突出语调因素和节奏，类似我们今天念白话文和新诗。诵分为“默诵”（不出声）和“朗诵”（大声）。一般我们所说的“诵”，大多指的是后者。诵比吟要简单多了。

七

诗词要加以吟诵的理由很多，择其要者有以下五点：

首先，开展诗教的需要。

朱自清先生在《论朗读》一文中说：“现在多数学生不能欣赏古文和旧诗词，又不能写作文言，不会吟，也不屑吟，恐怕是主要的原因之一”（《朱自清全集》卷二）。

“不会吟，也不屑吟”的结果，使部分青年对传统诗词知之甚少，却热衷于唱一些浅浮萎靡的流行歌曲，其实这些歌词，很多是无病呻吟，胡编乱造，甚或宣传没落的消极思想，从而加重了浮躁颓废的风气。还有的低俗歌唱者“有口无字”，不知所云，徒留听觉和视觉的刺激而已。

而今的新诗呢？大部分不讲押韵，节奏性很差，故难以付诸听觉，因此也很难使人对它产生兴趣。据说，现在读新诗的人比写新诗的人还少。新诗不仅起不到教化的功能，而且如不尽快向传统诗词汲取营养，其迅速没落指日可待。

唐代有个“旗亭赌唱”的故事。名诗人王之涣、高适、王昌龄在“旗亭”会饮期间，无意中就听到邻座歌妓吟唱了多首他们三人所写的绝句。宋代陈师道《后山诗话》说，柳永词“天下咏之”。叶梦得《避暑录话》云，西夏归来的使者说，“凡有井水处，即能歌柳词”。足见柳永的地位，大约像今日的歌星。这些都说明，唐宋两代诗词

的兴盛，是有广泛群众基础的，是借助了音乐这个翅膀发展起来的。现在，我们若想利用诗词进行民族精神的教化，也必须大力开展群众性的传统诗词（也可包括当代诗词）吟唱，以此振兴诗教，开张国本。

其次，欣赏传统诗词的需要。

宋代郑樵在《通志·乐略》中说：“古之诗，今之辞曲也。但能诵其文而不说其义，可乎？”显然，诗词如不经过吟诵，根本无法深层次地体会作品的含义和作者细腻的情致及其遣词造句的良苦用心。前人把作文比作“炊米为饭”，而把吟唱比作“酿米为酒”。我认为，不管是饭也好，酒也罢，不去亲自“吃一吃”和“喝一喝”，根本不知道其美在何处。就好比读一部戏剧的剧本和看这部戏的演出。读一份菜谱（即便是彩照）和吃这份菜谱上的大菜，是完全不同的感受一样。这些比喻，足可以说明“读”诗和“吟唱”（包括“诵”）诗词之间的不同。

音乐美是传统诗词的生命。清人袁枚在《随园诗话》中提出，好诗的一个极为重要的标准是“其言悦耳”。南宋周密在《齐东野语》中说，曾经有人将自己的诗朗诵给苏东坡听。诵罢问诗可打几分？东坡说，可打十分。那人大喜。然而，东坡又说，诗只给三分，余下七分是因为诵的缘故。尽管有戏谑成份在内，但在一定程度上反映出吟诵对于古诗词的重要。

清人沈德潜《说诗碎语》云：“诗必有眼，亦必具耳。眼主格，耳主声。诗者以声为用者也，其微妙在抑扬抗坠之间。读者静气按节，密咏恬吟，觉前人声中难写、响外别传之妙，一齐俱出。朱子云：‘讽咏以昌之，涵濡以体之’，真得读诗趣味。”能够吟诵，是欣赏传统诗词的要务。据说，西方人对诗词的朗诵也十分重视。而现在，我们只在作诗时讲究音律，而吟诵时却不考虑如何充分发挥这些音律之美，以致于现在流行的歌词很难被人记住。

朱光潜先生说，诗“写在纸上的只是一种符号，要懂得这种符号，只是识字还不够，要在字外见出意象来，听出音乐来，领略出情趣来。诵诗就是要把这种意象、音乐和情趣在声调中传出。这种功夫实在是创造的。读者如果不能做到这一步天地，便不算欣赏”，也绝对享受不到诗词的真正的“美”。

第三，学习传统诗词的需要。

宋代大儒朱熹指导学生读书，强调要做到“三到”，即“心到、眼到、口到”。这中间，“口到”即是要大声地诵、读、吟唱出来，总之，要“动口”。清代曾国藩在家书中说，学习诗文，要“先之以高声朗读，以昌其气；继之以密咏恬吟，以玩其味，二者并进”（《曾文正公全集》卷六）。这些从切身体验中得出的经验，确乎不诬。

时下，街上流行的《李阳疯狂英语》之所以大受欢迎的原因，我想，大约是因为它充分调动了“口”和“耳”的作用，从而使英语的学习不仅不枯燥而且变得容易多了。其实，这正是我国传统教育中一直强调的方法。所谓“熟读唐诗三百首，不会吟诗也会吟”，说的也是这个方法。

本人体会，再长的诗词（包括长篇古韵文和散文），只要放声吟诵，不仅不觉其长，不觉其累，还很容易记住，且其义不假注释也可大都知晓。夜读时尚可以治困。谓不信，可试之。

第四，创作传统诗词的需要。

近体诗和词的形式，不仅字的多寡有定数，句的长短有定式，而且字的平仄也有定声，所以，即使今人用这种文学体裁创作，也必须严格遵守这三项要求，这是源于近体诗和词是音乐母体的产物，是因为歌唱的需要。

近体诗格律，至唐代已臻完备，而词的格律至宋代已经形成，当时的诗词都是配乐歌唱的。由于历史条件所限，其声调难以留传下来。虽然至宋代时开始，一些人，如姜夔，曾尝试在作品旁加注工尺声谱，但后人仍难以照谱歌出。宋代词人张炎就曾发出“旧谱零落”的嗟叹。

直到明清之际，张缙创造了《诗馀图谱》之后，诗词才出现了平仄谱，并且一直沿用至今。平仄谱的出现，使后来的人们即使在“古声尽失”的情况下，也能依谱创作出名副其实的格律诗词。这是诗词格律载体上的一大飞跃和贡献。

但是，反观自宋代至平仄谱出现的明清之际，数百年间，利用诗词这两种文学体裁所写的作品，大都合于矩矱，音节大部分整齐划一。

词之所以如此，或许由于歌唱声调硕果尚存，可以“依声填词”所致，而近体诗作的平仄，能做到整齐划一，就令人惊异了。

我认为，这个现象也是由于保留了吟唱传统的结果。这也正如张炎在《词源》中所指出的：“词以协音为先。音何者？谱是也。古人按律制谱，以词定声。此正‘声依永，律和声’之遗意。”清人翁方纲《石洲诗话》记载，《东坡集》中所载的苏《赠张继愿》、《答李公择》和《中秋月》三首作于不同时期的绝句，都用了唐代王维的《送元二使安西》（即《渭城曲》）的音节。与王维的原诗比较，三首诗在用字平仄和韵脚以及平仄的互换方面几乎无任何差别，浑如今人依平仄谱填词（见《石洲诗话》卷三）。这说明，苏东坡在写这三首诗时，一定是用同一个声调，按照王维原诗的诗字句，吟唱着写出的。

本人年轻时，曾向辽南金州和复州多位夙儒学习欣赏、吟诵和写作诗词。当问到如何才能掌握其音律时，他们都强调只要“哼哼（即“吟诵”）着写”，不用死记什么“平平仄仄”口诀，写出的句子就不会“拗口”，即不会出现平仄音节错误。

郑樵《通志·乐略》曾指出“作诗未有不歌声也”。这说明了，吟诵对于诗词创作的重要性。杜甫有句云“陶冶性灵存底物，新诗改罢自长吟”。杜诗音律森严，世所公认，之所以令人折服，奥妙恐怕也在干一个“吟”字。谢榛在《四溟诗话》中说，写诗“凡用韵审其可否，句法浏亮，可以咏歌矣”，这真是极中肯綮的经验之谈。清人袁枚在《随园诗话》中指出：“文曰作，诗曰吟，可知音节之不可不讲。”这也是写诗为什么又称为“吟诗”的原因。

第五，弘扬中华传统文化的需要。

中华文化，博大精深。浩如烟海的诗词作品，是其中的精华之一。而诗词吟诵，自古以来是诗词飞遍华夏大地以至海外瀛洲的神翼。至今，在受中华文化影响较大的韩国和日本，仍保留着对汉诗吟诵的传统。在韩国，有的大学还设置了唐宋诗词吟诵课。在日本，汉诗吟咏团体遍布各地，吟咏爱好者成百上千万，不仅内部经常进行交流和比赛，而且社团之间、全国范围内也经常举行交流大会。著名学者、诗人王充闾先生十多年前出访日本时，曾欣赏了一台由东道主精心安排的《阳关三叠》吟唱节目，在获得满足的同时，心头不由荡漾起了丝丝缕缕的怅惋与缺憾，即，我们这个素有“诗国”之称的华夏名邦，为什么不能够像人家那样“重翻阳关古调”，力挽吟诵这门被称为“绝学”的艺术呢（《辽宁日报》）二〇〇二年十二月十日）？

吴调公先生为《古诗词文吟诵》一书作序时写道，在看了日本大井清先生领导的唐诗吟诵演出后，发出感慨：一是赞赏日本善于接受中国的文化遗产加以发扬光大；另一是数典不可忘宗，我们有必要有理由把继承传统吟诵理论经验的担子挑起来。

本人多次东渡，对上述情况不陌生，也常常发出同样的感慨。我们应该意识到，随着我国经济的发展，中华文化必将再一次发出耀眼的光芒。而文化的复兴，恰是中华民族伟大复兴的重要指标。我们不光要憧憬这一时刻，更要通过我们振兴诗教的努力，促使这一伟大时刻的早日到来。

八

关于诗词吟诵的要点，是一个相当繁杂的问题，囿于篇幅，这里只能结合旧时大连地区书房中吟诵诗词时特别注意的问题，择其要者，作一解说如下。

甲、识字。

识字为写作和吟诵传统诗词的第一要务。它不同于蒙童的“初识文字”。而是要从音节上认识诗词句子中的每一个字的音乐属性，即识别平仄字，特别是要掌握好平仄二声与诗词韵律的关系。识别平仄字最重要的是识别入声字。由于汉字古今语音的变迁，尤其是古诗词中的入声字，在普通话中分别派入阴平、阳平、上声、去声中，故普通话已没有了入声。有的本来应该音节非常和谐的古典诗词，现在用普通话吟读，就非常不和谐并且变味，有的连韵都不押了。如孟浩然的《春晓》诗中的“春眠不觉晓”的“觉”字；王之涣的《登鹳雀楼》诗中的“更上一层楼”的“一”字；李白的《忆秦娥》一词中的“别”、“节”、“绝”；苏轼的《念奴娇·赤壁怀古》中的“国”、“石”、“如”、“一”、“杰”、“了”、“发”，这些入声字，如用普通话吟唱，则由于音节变化，不仅意境迥异，还破坏了原有的诗词格律。大连地区清代中期以来，以南金书院和横山书院为代表的“书房音”吟诵法，处理这类字时，一般都将其读成去声。再如，白居易的《赋得古原草送别》中的“接”字，王维《山居秋暝》中的“竹”字，杜甫《春望》和《八阵图》中的“国”字等，辽南方言中读上声，因上声和入声同属仄声，读如上声亦可。

旧有“叶韵”一说。清人刘坡公在《学诗百法》中说，“诗即由乐出，则诗中之平仄，必审音而后叶”，叶者，协也。即诗词中韵脚字，由于古今语音的变化而不协调，故改读某相协字音。此种方法虽不科学，但在旧时却较流行。查大连地区的一些老先生所说的很多“叶韵”，其实用的是古音。如杜甫的《春望》中的“簪”字，今念“zan”，与韵不协。其实此字古属侵韵，《集韵》、《韵会》、《正韵》都读“zen”。这样，与该诗中的其他韵脚“深”、“心”、“金”字就押韵了。再如《敕勒歌》中第四句，“笼盖四野”的“野”字，今读“ye”，与第二句的韵脚“下”不押韵。其实，此处“野”字，古属马韵，《唐韵》读如“ya”。其他类似的字也一应如此，如旧时“叶韵”通则处理。

还有些在诗词里经常出现的字，是平仄两念的，要格外注意。如“不教胡马度阴山”中的“教”字，因在节奏点上，且此字两读，故必须读成“jiao（焦）”。“老翁出门看”、“遥看瀑布挂前川”、“草色遥看近却无”、“海色晴看雨”中的“看”字也因在节奏点上必须读“kan（堪）”。其他如“过”、“叹”、“禁”、“论”、“醒”、“量”等等，可以根据句子平仄音节的需要来确定读音。然而。有的字虽有两种读音，但两种意思不同，不能像上面所说的两读字处理。如，“胜”、“骑”、“称”、“重”等即是。这些，都要依吟诵古典诗词的惯例认真加以处理。

乙、节奏。

节奏是指各种音响有一定规律的长短强弱的交替组合，它是音乐的重要表现手段，也是诗词写作和吟诵时必须十分重视的问题。明代李东阳在《麓堂诗话》中强调指出，“长篇中须有节奏”。其实，无论长篇也好，短篇也罢，都需要强调节奏。李东阳赞扬了杜甫的诗“顿挫起伏，变化不测，可骇可愕，益音响与格律正相称”。这都是由于重视了节奏的缘故，清人苏璟在《春草堂琴谱·鼓琴八则》中说，“唱曲之妙，全在顿挫”，亦为经验之谈。

汉语多由两个字构成一个节奏单位，诗词的节奏（主要是“平平仄仄”的规律），也多由句中字词平仄交互安排和相互押韵所致。

由于“平平仄仄”音节在诗句中交互使用，故五言诗句的第二、四字，七言诗句的第二、四、六字，都是节奏点，因此有“一、三、五不论，二、四、六分明”之说。如前所述，如在节奏点上的字是入声字，则今天必须读成仄声，才能不改变其原有节奏的规律，才能满足听觉上抑扬顿挫的需要。如杜甫《春望》诗中的“恨别鸟惊心”中的“别”字是个仄声（入声）字，如按普通话念成“bie（/）”，则属平声，破坏了“仄仄仄平平”的节奏感，所以，必须念成“bie（\）”，方可，以此类推。韵脚，是将若干诗句收揽起来，以回环的音节加强节奏感的重要方法。这在吟诵近体诗时，是要着重强调的。明人陆时雍在《诗镜总论》中说：“有韵则生，无韵则死；有韵则雅，无韵则俗；有韵则响，无韵则沉；有韵则远，无韵则局。”格律诗一般押平声韵，吟诵时一定要用平调。否则，就与出句（上句）的最后一字（多为仄声字）音节相近了，很难造成强烈的节奏感。

由于词的句式长短不一，因此节奏单位不如格律诗那样整齐。吟诵词时，要先做点案头准备，即要规划一下每一字的节奏单位，以突出节奏之美。如辛弃疾词《西江月·夜行黄沙道中》的“七八个星天外，两三点雨山前”两句，尽管《词谱》中这两句没有停逗，然吟唱时处理成“七八个、星天外，两三点、雨山前”，则抑扬顿挫的旋律立刻显现出来。另如，柳永的《八声甘州》中的“对潇潇暮雨洒江天”与“渐霜风凄紧”两句中的“对”和“渐”，毛泽东《沁园春·雪》中的“望长城内外”的“望”，由于是一个关键的“领字”，必须做一个较长的停顿，并加强声调处理才是。

至于古体诗（包括古风、歌行、乐府诗等）由于对音律的要求不太苛刻，故律句不多，吟诵起来多以气势取胜（乐府诗尤其要注意这一点），因此更要强调节奏感。今人用新式标点来标点乐府诗（包括唐人拟作的），往往将句子点得很长，令人几无喘息之处。如，李白《将进酒》中的“君不见黄河之水天上来，奔流到海不复回。君不见高堂

明镜悲白发，朝如青丝暮成雪”，《宣州谢朓楼饯别校书叔云》中的“弃我去者昨日之日不可留，乱我心者今日之日多烦忧”，《蜀道难》中的“蜀道之难难于上青天”、“上有六龙回日之高标，下有冲波逆折之回川。黄鹤之飞尚不得过，猿猱欲度愁攀援”等等，动辄十几字，《乐府诗集》中最多的竟达二十多字。不仅长，读起来拗口，有时简直令人莫名其妙（见今人校点本《乐府诗集》）。连现在学校的教科书也是如此断句，结果是读起来很难，很多学生反映“读起来不仅不美，而且感到头疼”。

我认为，之所以出现上述情况，就是诗歌吟唱艺术近百年来被忽略造成的。标点诗歌者由于不是考虑当年的吟唱效果，故自己就莫名其妙地“点”了下来。

赵元任先生在《常州吟诗的乐调十七例》中曾指出：“古诗念的快，律诗念的慢”（陈少松《古诗词文吟诵》所引）。这正说明许多古诗的节奏（尤其是乐府诗），不是主要靠平仄交互和韵脚的收斂，而是靠句子的自然停顿完成的。只要留心看一下《乐府诗集》中的《战城南》等军中歌曲，即信此言不妄。

今试将上述几个句子重新标点如下：

君不见，黄河之水、天上来，奔流到海、不复回（读如“怀”）。君不见，高堂明镜、悲白发，朝如青丝、暮成雪。

弃我去者，昨日之日不可留，乱我心者，今日之日、多烦忧。

蜀道之难、难于上青天。

上有、六龙、回日之高标，下有、冲波、逆折之四川。黄鹤、之飞、尚不得过，猿猱、欲度、愁攀援。

经如此标点之后，冗长、拗口而且大失乐府音律美的句子；顿时活了起来。这个问题，希望能引起有关专家在标点古体诗时予以高度注意。窃以为，自近百年来，新式标点出现以后，所有的类似句子的标点，都应重新改点，否则为害太大。理由是，这种标点不符合原诗的音乐节奏，从而破坏了原诗节奏美。

丙、腔调。

腔调一词，在戏曲音乐上是指某一地区的戏曲，在广泛流传的基础上，逐渐形成的特定的音乐体系。由于诗词和音乐的紧密关系以及广泛的群众性，自古以来，各地的歌诗唱词，形成了数不清的腔调。现今流行各地的民歌，即是这种流风遗响。它不仅为各地群众所喜爱，为民族音乐的发展奠定了基础，而且，也对文人的吟诗唱词产生了无比巨大的影响。

各地吟咏歌唱诗词之所以出现不同的腔调，方言不同是主要原因之一。例如，由于闽语八声俱备，更接近古音，故听闽台一带人吟诗，格外优美。湖南有的地区的吟诗

调，则有花鼓戏的味道。江苏一带的吟诗调，更接近于昆曲。仅就山东而言，济南地区的吟诗调，则更接近“柳子”腔，青岛一带的吟诗调，则有“茂腔”的味道。这种山东吟诵诗词的腔调，直接影响到了地处辽东半岛南部的大连地区。因为，现在大连地区的居民百分之八十以上为山东移民的后裔，所操的方言也与山东非常相近。辽南（主要指大连）地区的吟诗腔调，特点也就因此较为鲜明。

自古以来诗词的吟唱都是“先生施教，弟子施则”，口口相授，故更久远的腔调已很难得知。现今，流传下来的大都为清末以来的吟诗调式。兹就仅知的辽南地区（以金州南金书院和复州横山书院为代表）的吟诗特点，归纳简介如下。

一曰，平长仄短，平抑仄扬。这也是除了部分地区之外，我国各地吟诵诗词时共同遵循的一个原则。但在辽南地区，尤为强调这一点。应该说，这是很正确的。因为，由于平声字声音开朗，所以在近体诗中，一般都用它做韵脚，也就更适于放声吟哦（可以拖得很长），以充分表达喜悦、豪放等情怀。仄声字，则因为不便放声吟哦（一般不做拖音处理），故适于表现沉郁、哀婉、悲切等情感。平声字的声调处理，一般较平缓，仄声字的声调处理，一般较高昂。诗句中平仄之声高低错落，长短参差，造成听觉上的冲击力，形成了音乐的声律之美。

为什么说强调平长仄短、平抑仄扬的格式是正确的呢？这是因为，它准确地表达了平仄音节在诗句中的位置，从而为有效地记录诗词的音律，为“依声填词”地创作诗（不仅是格律诗词，也包括古诗和乐府诗）词和曲子提供了便利。这也是老先生们为什么反复强调诗“一定要哼哼着写”的原因。

二曰，吟念结合。老先生们在吟诵诗词时，凡遇到感情特别需要强调，或者感觉旋律（当然是最简单的旋律）不顺畅，需要调整时，往往做永叹式的诵念。可以视情况念一个字、二个字、三个字、四个字，甚至更多的字，但有一个原则，所念的字必须是仄声字。如，白云吟唱团在吟咏张继《枫桥夜泊》一诗时，其中“月落乌啼霜满天”中的“月落”、“江枫渔火对愁眠”中的“对”、“夜半钟声到客船”中的“夜半”二字，都用此法。再如，李商隐《夜雨寄北》诗中“君问归期未有期”中的“未”、“何当共剪西窗烛”中的“共剪”、“却话巴山夜雨时”中的“却话”和“夜”，也都用了永叹式的念字法。由于念诵了这些能表达出强烈情感的仄声字，从而增强了诗句的感染力。

三曰，多用断腔。断腔，是指在吟唱过程中“字断”、“声断”。这种情况，也多在处理仄声时使用。由于仄声字短促，故在处理用仄声字做韵脚或句逗的关键处时，嘎然断开（乐谱上表现为休止符号），作一或长或短的休止之后，再以该字的韵母做衬腔，与后面的声调相连接。这里，关键是要做到“声断气不断”，“累累如贯珠”。这

与北曲唱腔的处理方法如出一辙。清人徐大椿在《乐府传声》中说，“惟能断，则神情方显，此北曲第一吃紧处也……《礼记》所云，曲如折，止于槁木，正此之谓也……然断与顿挫不同。顿挫者，曲中之起倒节奏。断者，声音之转折机关也”。这些精细地说明了“断腔”的处理方法。

四曰，强调“有字”。所谓“有字”，是指吟唱诗词时要做到吐字清楚，字正腔圆。正如清人李渔在《闲情偶寄》中所说的“学唱之人，勿论巧拙，只看有口无口；听曲之人，慢讲精粗，先问有字无字。字从口出，有字即有口，如出口不分明，有字若无字”。

在自我玩味时，“有字”方能体会到诗词中字句音节所带来的美感。而在当众吟唱时，“有字”则真正能达到宣讲诗文内容的目的。对长篇叙事诗来说，“有字”更为重要。

“字正”，是指在行腔时，声必须服从字，不能为了行腔的需要，将字的声调随腔调念出（亦即“字将就声”），以致于所记的声谱根本不是如实的音节。而且往往由于字调的改变，而变成了另一个字，使人不知所云。“腔圆”，即必须利用反切（即拼音）的方法，念满每个字的字头（声母）和字尾（韵母）。

五曰，借曲行腔。为了更好地抒发情性和达到美听，老先生们有时候套用当地民歌的曲调来吟唱，往往收到很好的效果。特别是词，由于句子长短不一，旋律性要求强，不便于吟诵，用“借曲行腔”来处理，既简便又实用。本人尝听过的曲调有“苏武牧羊”调（此调是在辽南地区书房吟诗调的基础上创作而成。老先生用吟诵腔调唱此歌，由于“咬”住了字的固有音节，故特别感人）、“孟姜女”调（跳太平鼓舞时常用，与现今流行调式有异）、“小白菜”调和“九曲连环”调（与江苏九连环曲调相类似）等等。

不管套用什麼曲调，关键抓住两点。一是，要依字行腔，即“平长仄短”、“平抑仄扬”。一是要因词抒情。如将陕北民歌中一种哭腔的曲调，改编成“东方红”的歌曲，只是因为所抒之情不同，唱法和节奏发生了变化，则给人的感受迥异。此外，旧时本地医生中流行的背诵《汤头歌诀》、《药性歌括》等医学歌诀时所用的“读书调”，由于一字一音，节奏较快，“诵之行云流水，听之金声玉振”（谢榛《四溟诗话》），也是拿来套唱长诗的一种好的腔调。白云吟唱团表演的《木兰辞》的吟唱曲谱，就是在这种“读书调”的基础上改写而成的。

丁，明意。

古人云，“诗者，思也”。作诗写词要动脑思考，吟诗唱词也要动脑思考。吟唱的最高境界是通过人声，“声情并茂”地还原诗词中所表达的幽渺情感和意境。这要来自对诗词内容的充分把握和理解。

清人王德晖、徐沅澄在《顾误录》中，就唱曲之人如何审题，即如何理解作品，发表了如下的议论：“曲有曲性，即曲中之情节也。鲜明情节，知其为何如人，其词为何等语，设身处地，体会精神而发于声，自然悲者黯然销魂，欢者怡然自得，口吻齿颊之间，自有分别矣。观今之度曲者，大抵背诵居多，有一生唱此曲，而不知所言何事，所指何人者，是口中有曲，心内无曲，此谓无情之曲，与童蒙背书无异、纵令字正音和，终未能登峰造极。此题不可以不审也。”

要想用所吟唱的诗词去感动别人，首先要感动自己。而自己对诗词作品所表达的内容（特别是情感）不甚了了，如何能“声情并茂”地去感动别人？

梁代刘勰在《文心雕龙·知音》中说，“夫缀文者，情动而辞发，观文者，披文以入情，沿波讨源，虽幽必显。世远莫见其面，覩文辄见其心。”在这里强调了“披文以入情”，即只要带着感情去读所吟唱的歌词，以追求歌词中的幽渺情感，就能够如同和诗人面对面一样实现心灵沟通。

“诗无达诂”。任何优秀的诗词作品，都不可能直白地向你讲述句子后面所隐藏的故事和细微的情感。这主要靠对诗人“设身处地”的理解。

由于人的出身、文化背景、社会阅历等各不相同，所以，一事当前，大家的感受也很难一样。理解今人尚且不易，要真正的理解古人就更难了。

现在，乘飞机一天就可以从地球的另一端飞回来的人们；一敲键盘，虽不见面，却可以通过聊天除却思念之苦的人们；生活在太平盛世，未曾饱经战乱颠沛和人世沧桑的人们；从未离开过故土，没有受过魂萦梦绕、思乡煎熬的人们，如何理解王维的“劝君更尽一杯酒，西出阳关无故人”的留别之情、杜甫的“正是江南好风景，落花时节又逢君”的凄凉之叹、贺知章的“唯有门前镜湖水，春风不改旧时波”的无际伤感呢？

解决这个问题的方法，宋人严羽在《沧浪诗话》中早已指出。他说，“非多读书，多穷理，则不能极其至”。记得，当年老先生们也是反复强调这一点。

戊、韵味。

韵味（也称作“味”），大约是诗词中可供人咀嚼的神采和风骨。《沧浪诗话》中“曰高，曰古，曰深，曰远，曰长，曰雄浑，曰飘逸，曰悲壮，曰凄婉”的九种境界，大概可以包含韵味的全部内容。其实，这些都是虚无飘渺的高层化境。

而在吟唱诗词作品时，“韵味”大约是指在把握好作品内在情感的基础上，充分发挥诗词文字韵律的作用，从而给人造成一种听觉上的回环往复、余音悠长的感受。这是一种相对比较具体的感受，有如美酒入口回味时出现的醇厚的感觉。若用一个字来表达，当选择“厚”字最为妥当。

明人贺贻孙在《诗筏》中评价杜甫诗时，就曾用了这个“厚”字。他指出，“所谓‘厚’者，以其神厚也，味厚也”。

有无“韵味”，是对传统诗词吟唱水平高低的一种根本性的界定。有“韵味”则高，无“韵味”则低。如何使吟唱诗词时出现“韵味”？前人极少论及。窃以为，关键的一点，是要时刻注意保持中和之象。

夫中和者，乃儒家所极力主张的“致中和”，则无事不达于和谐的境界。“喜怒哀乐之未发谓之中，发而皆中节谓之和。中也者，天下之大本也；和也者，天下之达道也”（《中庸》）。中，就是内心的喜怒哀乐。而喜怒哀乐能以节拍、音律，以和谐的形式表现出来，叫做“和”。“和”指顺而不乖戾。

中和，是几千年来中华文化所着力打造的一种最高境界。朱熹总结为“不偏不倚，不过不及。而平常之理，乃天命所当然”（《四书集注》）。它不仅是一种道德标准，也是几千年来国人的一种审美观念，是包括诗词等一切文学艺术作品所要追求的一种化境。

大凡好的传统诗词，都充分体现了这种化的境界。如何用吟唱这种形式，还原甚至强化这种境界，也是区分吟唱作品和吟唱者水平高下的重要标志。

好的吟唱，中正平和，给人以虚静的感受，一言以蔽之，曰“雅”，曰“正”。坏的吟唱，杂乱多哇，给人以靡乱的感受，一言以蔽之，曰“俗”，曰“淫”。唐代皎然在《诗式》中说，要达到中和的化境，就要做到“气高而不怒，怒则失于风流；力劲而不露，露则伤于斤斧；情多而不暗，暗则蹶于拙钝；才赡而不疏，疏则损于筋脉”，正如沈德潜所说的，只要“心平气和，涵咏浸渍则意味自出”（《说诗碎语》）。反之，若“叫噪怒张，殊乖忠厚之风”（严羽《沧浪诗话》），“如盛气直达，更无余味，则感人也浅”（梁章钜《退庵随笔》）。

在传统诗词吟唱方面，中和之气最具体的舞台榜样，就是京剧中老生的举手投足、一颦一顾。我认为，京剧中的老生是代表中和审美观念的极品，诗词的吟唱欲达到高雅境界，从这个京剧行当身上，应该能得到很大的启发。

吟唱能否做到有韵味，与演唱者能否恰到好处地掌握吐词行腔的速度有关。由中和观点来看，就是要掌握好吐词行腔徐疾的“度”，做到快慢适中。清人徐大椿曾专门为

此发表过议论。他说：“徐必有节，神气一贯。徐亦有度，字句分明。倘徐而散漫无收，疾而糊涂一片，皆大谬也。然徐之为害犹小，太疾之害犹大。今之疾唱者，竟随口乱道，较之常人言语更快，不特字句不明，并唱字之义全失矣……曲品之高下，大半在徐疾之分。”（《乐府传声》）

前人称吟诵曰“味诗”，“味”就是“品味”的意思。既是品味，就不能唱得太快，因为这里还有个“思”的过程。行腔要慢而不散，并且在归韵时，要徐徐地将字的韵母从口中送出，方能使人感到“如空中之音，相中之色，水中之月，镜中之象，言有尽而意无穷”（《沧浪诗话》）。

罗振玉在近代书法史上的地位

张本义

罗雪堂先生（振玉）对中国近代文化史之贡献，已得到专家比较一致的推崇。或云，今人倘论中国近百年文化史，无法绕过罗氏。盖其在整理研究金石刻辞，汉晋木简，训诂文字，校勘辑佚，版本目录诸方面，厥功甚伟。一生藏书盈库，著书满家。传印秘籍图录、甲骨金文，遗碑坠简之属，不下数十百种，泽被士林，沾溉无穷。而尤以其与王观堂整理与研究殷墟甲骨文字，奠定“甲骨学”基础之功为最。

但今人罕知的是，罗雪堂亦为近代杰出之书家。在其“传古”思想指导下，书学理论，严守传统，不趋时风；流布法书，不遗余力，使时人开拓眼界，推动民国初年书风再变；书法实践，诸体皆精，且长于篆刻。今人论近代书史，往往只谈其为“以甲骨入书第一人”云云，甚或只字罔提，有失公允。对罗雪堂书法地位之评定，不特关乎历史人物之评价，更关乎对待书法传统之态度，故不揣谫陋，作兹刍论。

罗雪堂之书学思想

书法艺术，是中国历代文人精神栖息地与终极关怀，书事活动，是中国传统知识分子重要之修炼内容。中国古代以礼乐射御书数称为“六艺”。“书”，即今所说之“书法”。孔子早就提出，君子要“志于道，据于德，依于仁，游于艺”（《论语·述而》）。“艺”不仅之为艺，与“道”“德”“仁”并重，但更要者为修身之手段，故要“像怀抱着那样去亲和它，温习它，以它为劳作和休息，以它为闲暇的游乐”（丛文俊：《雪堂书法叙论》）。据此，罗雪堂一生虽对书法艺术用力甚劬，然视“书法艺术”本身为末事，了不措意于“艺术史”上之地位，绝不似同时之沈曾植、李瑞清、郑孝胥、曾熙等以书家自许自命。

丁巳（一九一七）年，直隶天津、保定，山东德州，河南彰德等地大水，灾情严重。雪堂时避地海东，除鬻长物得两万元寄回国内救灾外，又作篆书四尺对剖条幅百件寄售助赈。为此，曾写信与董康云：“平生不欲以薄技娱人，今为灾黎作书，固所愿也”（《永丰乡人家书手简留真》）。终其一生，未闻举办过个人书展，此或亦雪堂生前身后书名未彰之一原因欤？

“中庸”，不惟是中国传统道德准则，亦传统美学之核心。体现在书法艺术上，即要求如诗教所云，须“温柔敦厚”，“冲和为美”，一如孙过庭《书谱》所谓“不激不厉，风规自远”。然自清中期以降，在“求变”思潮推动下，阮元、包世臣相与鼓吹“南北书派论”，风气所至，大江南北咸言“尊碑抑帖、尊魏卑唐”。而理论恢宏，落笔却不甚了了之康有为，所著《广艺舟双楫》出，崇碑抑帖思潮荡涤书坛，很多以书名大家者摈弃“中和温润”的书学原旨，转求以狂怪险丑为目标，推波助澜，遂成气候。对此，自感有“整躬率物之责”（《雪堂剩墨》）之罗雪堂从正统观点出发，力挽狂澜于既倒。在其《跋自临朝侯小子碑》云：“传世汉刻中，此碑隶法最备，如精金良玉，无纤毫浮涨。学者由此问津，当不至堕入狂怪怒张及貌为高古之习”。《跋自临孔宙碑》云：“古人作书，无论何体，皆谨而不肆，法度端严。后人每以放逸自饰，此中不足也。三十年前，亦自蹈此弊，今阅古渐多，乃窥知此旨，并知中不足而饰其外，终身无艺成之日”（《贞松老人外集》，着重点为笔者加）。一九二五年夏，在《隋丁道护书启法寺碑跋》中云：“自阮文达公倡南北书派论，谓东晋宋齐梁陈为南派，赵燕魏齐周隋为北派；南派钟卫及羲献僧虔，以至智永虞世南，北派由钟卫索靖至丁道护等，以至欧褚。此论既出，当世莫不宗之。予以为，时有先后，书有工拙则有之；而谓南北分派，则未允也。因时有先后，故刘宋之爨龙颜碑，刘怀民墓志，与元魏之中岳西岳两灵庙碑，书势正同（爨碑立于大明二年，刘志在大明八年，灵庙碑立于大安二年，相距不出十年），而与梁之始兴忠武王碑，魏之刁惠公墓志则异（萧碑立于普通二年，刁志在逊平二年，相距仅六年）。因楷从分出，在先则楷少分多，后则楷法渐备。阅岁六十，故尔相差。而同在一时，南北固无别也。因书有工拙，故同时同地之龙门石刻，其出拙工之手，如正光孝昌数十字之小造象记，拙陋如彼。而出于士夫之皇甫度石窟碑，则工妙如此。石窟碑大似南朝诸刻，而梁之慧影造象，反与龙门拙工之作正同，此为工拙之分，亦非南北有异。予意，自东晋至隋唐，中间二百余年，楷法实以渐进步，逮隋而大成。初唐之欧虞褚薛，皆生于隋代，丁道护与诸贤同为楷法宗匠。必以丁欧为北派，伯施为南派，殆非通论矣……书法非因南北而有同异。以订正文达之说，并愿与宇内宏达共论定之。”（《松翁近稿》。以上所引均自《雪堂类稿》）

此处，罗氏没有任何过激之言，而是以史家的角度，以对魏晋碑刻深入全面的研究为基础，以具体扎实的史实将崇碑派领军人物阮元的“南北书派论”以偏概全之臆造驳得体无完肤，真可谓振聋发聩，不怒自威。勿庸置疑，如此扎实之考证分析，再加上罗雪堂当时学术地位和身体力行之影响所至，不啻为由阮元、包世臣、康有为一路燃起并已成燎原之势的“崇碑抑帖”烈火，浇了一场倾盆而及时之雨。从而不仅给民国中后期

以降，走碑帖结合路子之沈曾植等以重要启发，更为尔后崇尚帖学之沈尹默等人之崛起奠定了基础，遗徽未绝，泽被至今。

罗雪堂对法书之流布

雪堂一生，“夙抱传古之志”（《雪堂校刊群书目录叙》），以“传古”为己任。不独流布贞卜文字，熹平石经，西陲木简，敦煌遗书，内阁档案，寰宇碑刻，吉金乐石，海东佚书，考古小品，玺印封泥等，即于书法小道，亦汲汲以传流古人生命精神为务。计用传统之抚摹双钩法和先进之珂罗版照像影印法，刊布各种古代法书资料五十种以上（其提供藏品由出版家影印者，尚未计算在内），且多为前人未闻见之新资料。这些，皆为后来习书者，开启无数新法门。因所流布者，多为古之书道正统主流巨迹，故能示人以书法之真髓。以影响中国书法走向的实绩论，罗雪堂或更在包世臣、康有为、沈曾植之上。然因其不事声张，今之论书者，多未明瞭。

其刊布的法书，首重一个“新”字。如甲骨，先后有《殷虚书契》前后编、续编及《菁华》，并汇集殷墟遗物之文字，成《殷文存》。又手写尚未辨识之甲骨文，成《殷虚文字待问编》。且积极探索以甲骨入书之方法，成《集殷虚字楹帖》（曾先后两次亲自手写石印出版）。

如汉晋木简，晋唐写经。先后有《流沙坠简》、《鸣沙石室遗书》及《续编》、《鸣沙石室古籍丛残》、《敦煌石室遗书》二种、《贞松堂藏西陲秘籍丛残》、《海东古籍丛残》、《唐写本世说新语》之印行。另将西陲出土的唐太宗《温泉铭》、欧阳询《化度寺塔铭》及柳公权的《金刚经》三种堪称珍本的原拓本汇刊为《墨林星凤》。其见到此三种巨迹后，急于与世之好古者共赏之情，至今令人感动。

金石资料。这部分资料泱泱大观，不胜枚举。兹撮其要者，有《贞松堂集古遗文》及《续编》、《补遗》，《三代吉金文存》、《秦金石刻辞》等，为清末民初书坛提供了为数巨大的金石研究资料。不特此也，《石鼓文考释》、《矢彝考释》、《金薤琳琅》、《天发神谶碑补考》、《六朝墓志菁英》、《汉晋石刻墨影》、《汉熹平石经残字集录》等，或手抚勾勒上板，或亲笔临写原文，同为书坛提供了矩范。

其刊布法书，多重一个“名”字。如贞松堂、百爵斋两部《历代名人法书》、《兰亭十三跋》、《智永真草千字文真迹》、《隋丁道护法启寺碑》、《宋拓九成宫醴泉铭》、《宋拓越州石氏帖》、《北宋拓汴学石经》、《叶石林先生模急就章》、《宋拓王先生碑》、《元八家法书》、《明成祖书经》、《祝京兆法书》、《文待诏书离骚九

歌真迹》、《明吴门四君子法书》、《昭代经师手简》初二编等。雪堂所刊法书，多为名贤忠臣手迹。因为主张书与人并重，故从不刊诸如明代张瑞图，清代钱谦益、王铎等的作品。

其刊布的印谱，多取一个“精”字。雪堂不仅为杰出的书家，又精于治印，故所藏古玺印章多为上品，刊布的印谱皆系精品。计有《罄室所藏玺印》及《续集》、《赫连泉馆古印存》及《续存》、《隋唐以来官印集存》、《贞松堂唐宋以来官印集存》、《凝清室古官印存》、《贞松堂所见古玺印集》、《齐鲁封泥集存》等。

上述雪堂流布之书法篆刻资料，不仅有力地推动了当时书法多样化之发展，且客观上对有悖传统，追求奇绝怪诡之“尊碑理论”继续发酵，起到了抑制作用。

罗雪堂之书法成就

刘熙载《艺概》说：“书，如也。如其学，如其才，如其志，总之曰如其人而已。”作为正统的中国文人，罗氏性情方正严谨，审美取向，古朴典雅、精严端正。深得书学“中和”古法之奥义。此在清末民初崇碑尚态，甚嚣尘上之书坛，已属不易。综观其一生书作，多为临写，自创者甚少。足见其“传古”之矢志不渝。抑有进者，罗氏诸体皆精，且又善治印，此不惟在彼时书坛罕有其匹，即在中国书法史上，也属麟角凤毛。

篆书之成就。雪堂《答人问学篆书》，将篆书分为三个时期，即“古文一也，秦汉魏晋二也，唐宋三也。古文以古彝器款识及贞卜文为一类，而岐阳猎碣附之；秦汉以吉金款识及碑额为类，而新出之魏石经直接两京；唐以后，则李少温、二徐、梦英为一类，而元之赵文敏，又直接李徐之传。若以书势言，则可分结字及用笔为两大端，古文结字疏密，一任其天然，长短大小，不必整齐，以短笔直笔取势，故淳古。秦汉间人，则笔势渐长，结字渐整，至少温二徐，益趋匀称，古法大变。其所异，大端则在笔法”（《贞松老人外集》）。这里所说的篆书，包括了今人所说之甲骨、金文、小篆，而所异者，仅在于结字和笔法不同而已。

如前所述，罗氏系将甲骨文字入书法艺术之第一人。其筌路蓝缕，开山之功，不应或忘。冯涛在《罗振玉与甲骨学》一文中说，罗氏甲骨书法“端庄凝重，秀美而不失遒劲，华雅而不失朴质。这不仅在我国书苑中有一定的影响，就是对我们今天体会殷人的书法风貌，揣摩殷人书写文字的规则，也有相当的帮助”（见

http://gemitougao.com)。罗氏传世的甲骨书法，其精品的结字和用笔水平之高，七八十年后的今人，很难达到。

雪堂大篆书作，绝不类吴昌硕等人之欹侧取势，下笔狂疾之品，而仍沿着典雅古朴一路走来。如其临写之《石鼓文》，穆如清风，如对八佾，醇厚清丽，耐人回味。

雪堂小篆，如临《新莽量铭》和《汉司空袁敞残碑》，风貌绝不相类。前者颇得精峭劲雅之旨，后者则得工妙圆动之要，真给人意与古会，浑朴大雅的审美感受。

正书之成就。正书水平之高下，往往反映书家临池功夫之浅深。雪堂最嗜颜书（见《雪堂类稿》），用力也最深。由于学识、情性的缘故，所作颜书，颇得鲁公风神。《有周忠臣韩太尉墓碑碑阴碑侧记》结体方正，用笔雄强，间有欧书之意，足称珍构，遍寻民初书坛，鲜有出其右者。

隶书之成就。丛文俊先生评雪堂所临《朝侯小子碑》云，罗氏在此削去原碑之开张，“以表现神采骨力为宗旨，对形的取舍改造亦不相去太远，笔力沉雄而意气抗浪，富于古典主义的美感与移情，可以说尽得汉人精髓，后人罕有臻此境界者”。

行书之成就。罗雪堂之行书，结字修长，用笔简远，一派仙风道骨。为此，曾遭到沈曾植的嫉妒。一次，沈氏曾对雪堂说，“学问之事，既为公等垄断，而公之小行楷书，又复卓绝。我毕生染翰，竟无入处，此关天事，又复何云”（罗振玉致王国维信一九一八年十二月十五日，见《罗振玉王国维往来书信》）。罗氏早年之家书，用笔圆润雄浑，结字亦类颜书。而晚岁自书《熹平石经残字集全录序》，则已臻化境矣。

草书之成就。雪堂草书作品比较少见，如《行书陶渊明与子俨等疏》的草书立轴，结体修长内恹，间有董意；用笔于侧锋中现出凝重，殊非易事；章法疏朗，一气呵成，创作意境与所书内容浑然一体。读之，真有面对羲皇上人之感。似此佳作，清末以还书坛，实不多觐。

篆刻之成就。雪堂善治汉印，知之者不多。盖因其五十岁之后因目力不及而不作之缘故。罗氏刻印，不追随时风，专意规模汉印，故能古意盎然。其题五子罗福颐的《郭庵 仿古印草》云：“古印玺出于镕铸，其文字皆尔雅深厚，如对端人正士。逮汉末季，始有凿印，或军中急就，或出自拙工，虽天趣间存，而法度已失。近百年来，作者每取法于此，心辄非之……慎毋与时贤竞逐，以期诡遇。”非有切实体会者，焉能作此切中肯綮之语？

早年，罗氏还曾订有《陆庵仿古篆刻润例》。雪堂用印，多自手刻。如“雪翁”、“永丰乡人”、“振玉印信”、“殷礼在斯堂”、“二万石斋”等皆为罗氏经常钤用之印。

雪堂书论取向冲和，书艺篆刻已臻化境，且流布法书名迹，莫计其数。然在近代书法史上，并未享有与其成就相埒之地位，其故有可深长思之者。窃以为，第一，政治上，雪堂以前清遗民自居，追随溥仪，陷身伪满，有亏民族大节，为物论所不容，连累其学术与艺术长期受到漠视。第二，更深层次者，从书法史本身来探讨，则雪堂中庸冲和、重传统，以临古为自运之书学思想，与当时阮包康等崇碑尚恣者统治书坛之大潮流格格不入，其受冷落乃必然结果。此风气所趋，可谓根深蒂固，除非时殊世异，待大量新资料涌现之后不可改变。雪堂深窥其奥窍，故未正面登场拨正，而是脚踏实地，充分利用新技术，持之以恒，大量流布古人法书资料，开启人们之眼界，以俟水到渠成之日。而百年后之今天，我们已经看到结果。第三，雪堂所承继的中国传统书风，着重书外学识与修养。此种理念，亦颇与晚近潮流不协。雪堂书法地位之不显，正是中国传统书法不绝如缕的缩影。这些，都值得我们今天认真加以思考。

张本义，大连图书馆馆长、研究馆员。



简论罗雪堂笔记学术价值

萧文立

罗雪堂先生不独为流布整理中国传统文化之伟人，更为学有专擅之学者。《殷虚书契考释》发凡起例，永垂甲骨学之法，本其学术功力与价值之最好证据，而世论谣诼蜂起，虽有陈梦家亲见罗氏原稿，亦不足塞悠悠之口。实则确证罗氏学力足敷《殷虚书契考释》者，尚更有一坚实证据，而久为学界忽视，即罗雪堂遗留之量大质精之学术笔记。张舜微先生独具只眼，五十年前即以亲见《眼学偶得》、《存拙斋札疏》，坚信弱冠而具如此扎实之朴学功底，《考释》必出罗手无疑。唯雪堂长于传古而拙于自传，其笔记与它种著作，独有家刻本，当时印行既不能多，今日传世更仅凤毛，至世人皆以传古家目之。文立有感于此，乃发愤汇聚雪堂笔记（除零简断缣外），成《雪堂笔记汇刊》，以为前贤心血作一结裹。复不揣简陋，草成此篇，略述管见所及雪堂笔记之学术特色，以作引玉之砖。

第一，除《欹枕录》（残稿）外，雪堂笔记均为志学类笔记（中国之笔记，大略可别为志学、志人、志思、杂志四类）。不独不语怪力乱神，即时闻轶事，亦不染翰，纯乎为一生勤劬治学之心得。历代撰作笔记者夥矣，如雪堂之纯乎其纯者，尚不多觐。

雪堂笔记，大要为两类。其一为综合性考辩类，其二为专门性解说类。其综合性笔记包括：读碑小笺、存拙斋札疏、眼学偶得、置杖录、丁未消夏记、归梦寮日笺，专门性笔记包括四类：（一）石交录、金石书录、雪翁长语、曝画随笔、偃庐日札拾遗，（二）偃庐日札、金泥石屑附说、殷虚古器物图录附说、雪堂所藏古器物图说、待时轩传古别录附说、古器物识小录、古器物范图录附说、郊居脞录、镜话，（三）欹枕录，（四）俗说。

其综合性笔记，内容广博，为正统朴学家路数之考证学；专门性笔记，内容专精，颇有突破朴学家路数处。其第一类为金石书画之著录及考辩，第二类为古器物研究，量最大，为其所编刊之诸图录之解说，时见超出传统古器物学研究之见地，第三类为残稿一则，记其塾师，为志人类笔记，第四类《俗说》系《直语补正》、《通俗编》一系之俗语分类词汇。

总核雪堂笔记，或校勘典籍，或校核碑板，或考订史实，或辨析文字，或研治古器物。《读碑小笺》为其十九岁时编成之第一部著作，为未冠时赁碑夜读，以碑校史核文

之所得。内容大略包括文献学、金石学、历史学三类，已开其一生治学园囿。细析之，则文献学部分分文字学（以碑别字为主）、版本学、避讳学、文体学，金石学包括金石体例、立碑年月、辨伪，历史学涵纳人物（世系、生卒、事迹）、称谓（称呼、排行、姓名）、纠谬及其他。举此一部可概雪堂综合性笔记之大略内容。《石交录》则专记雪堂经眼之碑刻墓志，详记其出土、藏弃、墨本、形制，辨析其年代、文字、内容，与夫诸家著录之失误，未著录及新出土，并照录其文字。诸种图录附说，详载所图录古器之形制与特征，俾读者持说以读其图。此为雪堂专门性笔记之大概。

第二，雪堂笔记分类整饬，条理清晰，不啻分别门类之专著，可立于著述之林，一去笔记随手札记，不复涂次之痼疾，可征其严肃、认真、踏实之治学态度。

《读碑小笺》、《存拙斋札疏》、《眼学偶得》，依所攻治典籍先后为次，《石交录》依碑板时代为次；《俗说》依内容分为天文、地理、节序直至量词、虚词计二十六种，《镜话》分年号镜、铸镜年月、镜铭图文、古镜体制应用、其他五门，《俑庐日札》分为铜器、货币、印玺、封泥、石刻、砖、瓦、陶、明器八类，其下且再分子目。

分类而治是雪堂治学之基本门径，依此多所成就，《殷虚书契考释》即依类考索之典范。依此法则作笔记，说明雪堂以笔记为专门著作之始基蓝图，非如前人以为消遣时日，零星心得之记录。

第三，坚守朴学家实事求是、无征不信之传统，为雪堂笔记一以贯之之基本精神。雪堂深受乾嘉诸大师浸淫，为清季朴学大师。其笔记引据广博，无一道听途说想当然语。其综合性笔记之《读碑小笺》共一九五则，征引碑板一八三种，吉金四种、书籍九三种；《存拙斋札疏》八八则，征引书籍八七种；《眼学偶得》百六则，征引碑板四二种、吉金十四种、书籍七十种。三书均戔戔小册，每则长不逾三五百字，短则四五十字十几字。

《读碑小笺》之一〇八则，以四证考订李季卿世系，一七五则见以三谬证证《破邪论》之伪，一八六条以三证证游虎丘诗之伪，均可见其读书细密、考订精核，善于钩稽细碎史事，细针密缕加以综合，考证扎实，确乎不拔。《存拙斋札疏》“素隐行怪”条证素即索字，凡引《礼记·中庸》注、《汉书·艺文志》及颜师古注，《尔雅》《经典释文》《书》孔序、《易》传及疏、《四书集注》七种，通篇则只百三十七字。

第四，雪堂笔记最擅匡谬正俗，辨难正讹，此本即实事求是精神之另一面，具征罗氏治学，目光之犀利与态度之醇正。凡经考核为错讹者，不论前哲权威，抑大吏好友，均指斥驳辩不稍假借曲讳。遭其纠弹者，有钦定之《全唐文》，有大吏毕沅、端方，有

许慎、颜真卿、刘知几、欧阳修、赵明诚、朱熹、晁公武、顾炎武、王念孙父子、段玉裁、钱大昕、翁方纲、俞樾、沈曾植、叶昌炽诸权威，有《诗》、《书》、《论语》、《尔雅》、《文选》、《经典释文》、《史记》、《金石萃编》等典籍。《读碑小笺》纠弹三一种典籍，《存拙斋札疏》达四二种，其书共八八则，纠谬者即占四三则，几占半数。百年之下，捧读之余，仍可仿佛雪堂当年读书锲而不舍，治学与古贤时流两军对垒，如临大敌，穷追猛打之情形，领会其每有创获后之会心一笑。

第五，雪堂笔记擅于总结归纳条例规律。《存拙斋札疏》所归纳之通例，如史书体例诸条，《汉高斩蛇》记陈涉篝火狐鸣与刘邦当道斩蛇，固同属神道设教，均非实事，而马迁所以记载不同，以其本为汉臣，于本朝创业之君，自不得不有所讳饰，而存其真象于《陈涉世家》中，一家而两说，要在读史者善自领会耳。《梁书》多舛、《北齐书》多琐事里语、《北齐书》书天象、《隋书·天文志》一事两见诸条，借具象阐发史书义例。《经籍纂诂》杂出众手驳杂不纯、古人书籍不必卷帙过大、古人注书不惮重复条，揭示文献学、版本学之体例。张华原纵囚、以年号为名字、陶弘景画荻、埋儿养亲各条，追溯同类史事之渊源，订正俗说之偏隘。《眼学偶得》尤重校勘文字异同，颇可见字形衍变之轨迹，其基本路径为由字形入手，征引石刻文字、《干禄字书》等通俗字书，援俗体、别体字校勘雅字、正体字。《石交录》所言墓碣树于墓门，晋人墓志直立圻中枢前与后世平放不同，墓表立于圻内墓前，南北朝多造象刻经之故，马援女志为传世墓志之始等碑板通例，亦指不胜屈。

第六，雪堂笔记注重以亲身闻见考核古籍。世人颇艳称王国维二重证据法，其实此法之创运，雪堂亦与有功，《殷虚书契考释》、《观堂集林》所附罗氏书信，近出《罗振玉王国维往来书信》，其证累累，即可复案。雪堂笔记亦有坚实内证。其诸种图录附说，按所藏古器物对照典籍，不必备举。《存拙斋札疏》“文王四乳”、“黄帝孕二十五月生”诸则，据亲身体验言典籍传说貌似荒诞不经者亦自具可能；“木冰”据亲历及亲自实验记录自然现象，颇有实验家气象。凡此，虽不便遽指实为二重证据法，原其本意，洵波澜不二，是具体而微者也。第七，雪堂笔记可征其多方面学养。罗氏邃于字形学，所征引《说文》、《尔雅》、《龙龕手鑑》、《干禄字书》、慧琳《音义》如探囊取物，凡所考核，无不左右逢源。《存拙斋札疏》“《老子》佳兵不祥之器”则，推定佳为唯之讹，尤为据文义辅字形采用金石证据，综合校勘古籍之范例，无怪老宿汪士铎赞为“古人复生，亦无以易其说”。更他如职官，年代、南北朝隋唐史等，均为其所精擅，亦具可征信于其笔记中。

第八，世人每詈雪堂倒卖文物，促使文物星散，而据笔记自记，罗氏颇注重文物保护，以至于痛心疾首，大声疾呼。《石交录》深致慨于国势不靖，古物蒙尘，一一九则记伊阙佛象之被盗始于北京古董商祝续斋，一四八则记袁克文破坏昭陵六骏之二，一四九则记《圣教序》石传为武人争拓打碎，五三则论古刻易佚，长吏应负保护之责；《俑庐日札》一五六则记其阻止欧人欲以瞒天过海法盗《景教流行中国碑》；凡此尚多，非独勾勒近代文物流失破坏之伤心史，更可征见雪堂亟亟保护古物之心。诚然，雪堂曾买卖书画文物，但以此而横加指责，则尚不足以服人。雪堂以一己之力，独立编印大量古器物谱录，以今言表述，其抢救文物、抢救史料，事实具在，厥功甚伟，不可湮灭。

罗雪堂自有其不可宽恕处，但于学术，则无可指责，功罪乘除，实在功甚于罪。世人每因其失节伪满，失欢观堂，迁怒其学术与人品，妄拟一笔抹杀其人其学。此实大相违背实事求是之旨。本文借整理编刊《雪堂笔记汇刊》之际，对其学术研究之一体，略加评鹭，以告世之有心好学者。不必称为辨诬雪枉，而还其公正、客观，实为区区私衷所在。文中立论尚浅，世之专家通儒，若因此而深掘细求，则此文自可覆瓿也。庚辰初夏草稿，腊月上浣写定，后学萧文立谨识。

经学的扬弃：王国维与中国现代学术

李贵生

一、引言：经学的解体

与清代主流学术相比，中国现代学术最明显的特征是摆脱传统经学的笼统型态，分立出文学、历史、哲学、语言等科目。在新学科视野下，古代崇高的圣道经典变成单纯的历史材料，而论学形式也由经传注疏转化成学术论文。新旧学术典范的更替除了意味着研究方法、著述体裁等技术层次的转变外，还牵涉到学科假设、治学信念等方面的改易，值得认真讨论。不过教人遗憾的是，尽管过去十多年出现了所谓“学术史热”，¹可鲜有人从经学内部考察有关演变，²揭示现代中国学术与传统学术的根本差异。要深化现有的讨论，经学解体的过程恐怕是一个不应被忽视的课题。

从经学演变的思路着眼，王国维(一八七七~一九二七)对经书的研究便格外值得留意了。他在一九一一年东渡日本以后，逐渐放弃文学方面的研究，开始把精力投向经史考据之学。³狩野直喜(一八六八~一九四七)对他当时的学术转向有清晰的记忆：

从来京都开始，王君在学问上的倾向，似有所改变。这是说，王君似乎想更新中国经学的研究，有志于创立新见解。⁴

王国维后来果然在经学研究方面取得极大成就，实现了“更新中国经学”的宏愿，然而他的“新经学”到底新在哪里？狩野直喜认为“王静安先生的伟大，就在于用西洋科学方法整理国故”⁵。从方法论层次标举王国维的治学成就，绝非狩野氏一家之言，梁启超(一八七三~一九二九)亦早已推许他“善能以新法治旧学”，⁶“能用最科学而合理的方法，所以他的成就极大。”⁷后来陈寅恪(一八九〇~一九六九)概括王氏“转移一时之风气，而示来者以轨则”的学术贡献时，亦特别强调其“取地下之实物与纸上之遗文互相释证”等方法。⁸梁、陈二人与王国维交谊笃厚，且都是眼光独到、卓然有成的大学者，他们的意见自然极具参考价值，深受后学重视了。毫无疑问，这些说法的确能够点出王国维治学的特色，但若因此以为这是其经学研究推陈出新、迥异前修之处，未免把问题过分简单化了。

其实王国维的治经方法与清代学者有一脉相承之处，并不完全新颖奇特。值得注意的倒是，他一方面继承清代的考证方法，加以发扬开展，另一方面却抛弃了传统经师的

学术教条，催化经学的解体。这种扬弃式的研究进路使他与同时代的章炳麟（一八六八～一九三六）、刘师培（一八八四～一九一九）等经师分道扬镳，为后来胡适（一八九一～一九六二）、顾颉刚（一八九三～一九八〇）等新典范学者树立了楷模，具有承先启后的重要意义。鉴于这方面的问题并未获得足够的关注，以下不揣樛昧，尝试梳理王氏对传统经学的发扬与抛弃，藉此透视新、旧典范的基本差异，希望这些讨论能够说明现代学术的特色，让我们能恰当地理解及评价新、旧两派的贡献。

二、清代学术的系谱

学者一般认同王国维与乾嘉朴学有一定的关系，⁹可是与章炳麟、刘师培这类学有本源的嫡系相比较，王氏与清学的关系似乎只能说是“远绍余绪”，谈不上“一脉相承”。其实王国维治经的方法以至所选课题，均与清代经学内部的发展息息相通，要是不从狭隘的师承观念着眼，纯就继承清学而论，他的贡献恐怕不在章、刘之下。不过近人受到流行的清学史框架的限制，多未能恰当理解王氏与清学的承传关系；为了清楚说明有关问题，并为下文涉及的清学流别张本，这里有必要简略回顾现代主流清学系谱的形成过程。

现代学者所理解的清学，很大程度上受惠并且受制于章炳麟和梁启超的论述。章炳麟肄业于阮元（一七六四～一八四九）创立的诂经精舍，从浙派大师俞樾（一八二一～一九〇六）游，于清代经学有深入真切的解会。他在约一个世纪前发表〈清儒〉一文，奠定了现代清学研究的基石，文中主要论点如严辨吴皖、¹⁰扬戴抑惠、¹¹抨击今文等，对后继者有深远影响。同年梁启超撰作《中国学术思想变迁之大势》，至〈近世之学术〉一节即不讳言所“叙传授派别，颇采章氏《诂书》而增补之”。¹²后来他陆续写成《清代学术概论》及《中国近三百年学术史》，这两部名著材料丰富，论述范围亦较广阔，然而正如他所自言：“余今日之根本观念，与十八年前无大异同。”¹³他虽是今文经学大师康有为（一八五八～一九二七）的高足，但因早年就学于阮元开办的学海堂，“夙治考证学”，¹⁴“与正统派因缘较深，时时不嫌于其师之武断”，¹⁵所以他的论述取向与章炳麟十分接近，譬如他以乾嘉考证学为清学“正统派”，又论惠、戴之学云：

其“纯粹的汉学”，则惠氏一派，洵足当之矣。夫不问“真不真”，惟问“汉不汉”，以此治学，安能通方？……故苟无戴震，则清学能否卓然自树立，盖未可知也。¹⁶

章、梁所理解的清代今文学，均以庄存与（一七一九～一七八八）为先导，强调刘逢禄（一七七六～一八二九）、龚自珍（一七九二～一八四一）一脉。后起的研究者如钱穆

(一八九五~一九九〇)、张舜徽(一九一一~一九九二)等,虽然从不同角度检讨清代学术,多有发明补充,但大体上仍然接受二人开示的范围和方向。¹⁷我们现在熟悉的清学系谱,正是由此建构而成的。然而必须要知道,这并不是唯一的系谱,只要翻阅今文学者的著作,即可发现另一幅图象。

皮锡瑞(一八五〇~一九〇八)《经学历史》尝言“国朝经学凡三变”,国初乃“汉宋兼采之学”,乾隆以后为“专门汉学”,嘉道以后则是“西汉今文之学”:

嘉道以后,又由许郑之学导源而上,《易》宗虞氏以求孟义,《书》宗伏生、欧阳、夏侯,《诗》宗鲁齐韩三家,《春秋》宗公谷二传。汉十四博士今文说,自魏晋沦亡千余年,至今日而复明。……学愈进而愈古,义愈推而愈高;屡迁而返其初,一变而至于道。¹⁸

文中所指的经学家,如张惠言(一七六一~一八〇二)、陈寿祺(一七七—一八三四)、连鹤寿(一七七三~?)、凌曙(一七七五~一八二九)、许桂林(一七七八~一八二一)、冯登府(一七八〇~一八四一)、陈乔枞(一八〇九~一八六九)、陈立(一八〇九~一八六九)、钟文蒸(一八一八~一八七七)、郑杲(一八五二~一九〇〇)等,当然远远不如凌廷堪(一七五五~一八〇九)、江藩(一七六一~一八三一)、焦循(一七六三~一八二〇)、阮元、王引之(一七六六~一八三四)、刘文淇(一七八九~一八五四)、陈澧、俞樾、孙诒让(一八四八~一九〇八)等受今人注意,然而要是顺着皮锡瑞“学愈进而愈古”的说法,那些在嘉道以后坚守乾嘉正统的学者,只能算是清代经学的逆流而已;换而言之,章炳麟等人所开列的系谱,实未足以尽清学之流变。此说并非皮氏一人之论,师事廖平(一八五二~一九三二)和刘师培的蒙文通(一八九四~一九六八)在《经学导言》、《经学抉原》诸书中对这个今文学系谱有更为详细的论述。¹⁹从他对惠、戴的评价中,可以看到两个系谱的基本差异:

清世每惠、戴并称,惠言《易》宗虞,言《左氏》宗服,于《书》、《礼》宗郑,能开家法之端者实惠氏;于虞《易》言消息,故通条例之学者亦始惠氏,虽后之通家法、明条例者或精于惠氏,而以惠、戴相较,则惠实为优。²⁰

他认为“汉代之今文学惟一,今世之今文学有二”,陈寿祺父子与陈立为正流,龚自珍、魏源(一七九四~一八五七)一派只是鱼目混珠的“伪今文学”而已。²¹这个可溯源至惠栋的真今文学系谱,绝非凭空杜撰而来,就是坚守古文学壁垒的章炳麟也不能不正视它的存在。²²以这个系谱为坐标,章氏本人在清学上的位置亦可被重新安置,如蒙文通谓其师廖平以礼数判分今、古学之异同后,今文学者如康有为、古文学者如章炳麟等皆取其说:

余杭章氏、仪征刘氏最为古学大师，而章氏于《左氏》主于依杜以绝二传，尤符于先生之意，然于礼犹依违于孙、黄之宗郑；刘氏为《礼经旧说考略》及《周官古注集疏》以易郑注，符于先生说礼，而于《春秋》犹守贾、服，衡以先生之论，则章、刘于古学家法犹未能尽，翻不若先生论古学之精且严也。²³

章、刘相较，则“左庵深明汉师经例，能知西汉家法。……章太炎虽未必专意说经，其于家法之故，实不逮左庵”。²⁴刘师培尝与廖平同时居蜀讲学，故“其未入蜀前所著作，与入蜀后者不复类”云云。²⁵这是今文学者对古学大师的理解。

章、梁与皮、蒙的系谱究竟孰为可取，并不是我们关心的问题。²⁶以上略述系谱多元之论，目的是要说明：（一）清末除章、梁以外，还有其它学者辨章清学，展示不同的系谱；（二）学者所展示的系谱与他本人的学术取向有密切关系，反映了他对清学流别的评鹭。事实上除今、古文学者以外，罗振玉（一八六六～一九四〇）于一九一八年亦曾表示：

近念本朝学术史宜早日为之，不可或缓。此书体例与欧美学术史不必相同。弟意本朝学术乃国家提倡之力居其什九，而乡里孤学独创于下者其什一。此书之作，宜以圣制及敕撰诸书首列之。²⁷

他晚年讲授“本朝学术源流”，²⁸即具体地展现了遗老眼中的清学系谱。我们当然可以借助以上各人的说法去理解王国维与清学的关系，可是必须要知道，在不同的系谱之内王氏的地位亦会有所改变。譬如顾颉刚论及清代扬州学派时，即提到该派与静安的关系：

按此一派虽不标明疑古，而无在不破坏旧说，重行估价，且令笃旧者无从置喙，可谓革命中之稳健派。盖旧说之弊，在乎“凿空之病与拘牵之习”，兹以“援据之确、搜讨之精”破之，表面上虽说是“传注之功臣”，实际则使传注失其固有之地位者也。近代若王静庵先生，殆亦此一流人，即兵法所谓“先立乎不可败”也。²⁹

这种观察当然有道理，不过王国维与扬州学者既有相同点，亦有相异处，若要深入阐明他所继承的清学流别，我们尚要多作辨析，并须标举扬州学派以外的人物。这种做法不免横生枝节，甚或要借助“别子为宗”之类观念，未必有助我们理解有关问题。考虑到论述系统的“简单性”（Simplicity）原则，³⁰以下拟从王氏本人开示的系谱入手，探讨他与清学的关系。

三、考证学的别择与发扬

王国维对清代学术的见解散见于遗著及书信之中，为数不少，其中如〈殷虚书契考释后序〉、〈沈乙庵先生七十寿序〉等文尤有宏观而系统的论述，广为学者所征引。细绎其遗书，不难发现他的确十分重视研究方法，如一九一八年〈致罗振玉书〉云：

夙老有书来，令其次子名昌沂问业，今年十五岁，寄来金文跋二首，虽未入门，语亦多歧，然以童年能此，殊属难得，当详示以研究方法。³¹

他对自己的研究方法颇为自负，³²但并不认为这些方法跟清儒截然有异。其〈毛公鼎考释序〉尝详列考释彝器文字之法，包括“考之史事与制度文物”、“本之《诗》《书》”、“考之古音”、“参之彝器”等，最后即总结说：

孙、吴诸家之释此器，亦大都本此方法，惟用之有疏密，故得失亦准之。³³

明确指出所列方法并非与众不同，过去学者“大都本此方法”，各人成就有异，原因只是“用之有疏密”而已。这番议论与前引狩野直喜等人的意见恰可成为有趣的对比。

在〈沈乙庵先生七十寿序〉中，王国维再次强调方法一贯之论：“夫学问之品类不同，而其方法则一。国初诸老用此以治经世之学，乾嘉诸老用之以治经史之学，先生复广之以治一切诸学”。³⁴他所说的方法，乃指顾炎武（一六一三～一六八二）、戴震和钱大昕（一七二八～一八〇四）三人所开创的“先正成法”：

国初之学，创于亭林；乾嘉之学，创于东原、竹汀；道咸以降之学，乃二派之合而稍偏至者，其开创者，仍当于二派中求之焉。³⁵

顾炎武为清代考证学的开山祖，论者殆无异辞，然而说乾嘉之学的开创者为戴震和钱大昕，却与惠、戴并举的一般说法不尽相同，体现了王国维对清学的独特见解。³⁶参观王氏其它文章，可知他主要从史学方面推许竹汀的开创性，如其〈南宋人所传蒙古史料考〉称钱大昕为“近世史学大家”；³⁷〈长春真人西游记校注序〉云：“乾隆之季，嘉定钱竹汀先生读道藏于苏州元妙观，始表章此书，为之跋尾”；³⁸又〈圣武亲征录校注序〉亦记原书乃“钱竹汀先生始表章其书，为之跋尾。道光以后，学者颇治辽金元三史及西北地理，此书亦渐重于世”。³⁹按：上引寿序原为沈曾植（一八五〇～一九二二）而作，王国维于文中标举竹汀，显然是要强调他对晚清四裔史地之学的贡献，藉此为下文“先生少年固已尽通国初及乾嘉诸家之说，中年治辽、金、元三史，治四裔地理”等话张目，这是酬酢文字常见的关键之法，⁴⁰不劳赘说。因此若论经学方面的开创，则仍当以戴震为轴心。

《东山杂记》卷二有一则重要材料，详细地记述了王国维对清学的看法，似乎较少人注意到，兹录全文于下：

国朝三百年学术，启于黄王顾江诸先生，而开乾嘉以后专门之风气者，则以东原戴为首。东原享年不永，著述亦多未就者，然其精深博大，除汉北海郑氏外，殆未有其比。一时交游门第，亦能本其方法，光大其学，非如赵商、张逸辈但知墨守师说而已。戴氏礼学，虽无成书，然曲阜孔氏、歙县金氏、绩溪胡氏之学，皆出戴氏。其于小学亦然，书虽未就，而其转注假借之说，段氏据之以注《说文》，王郝二氏训诂音韵之学，亦由此出。戴君《考工记图》，未为精确，歙县程氏以悬解之才，兼据实物以考古籍，其《磬折古义》、《考工创物小记》等书，精密远出戴氏之上，而《释虫小记》、《释草小记》、《九谷考》等，又于戴氏之外，自辟蹊径。程氏于东原虽称老友，然亦同东原之风而起者也。大抵国初诸老，根柢本深，规模亦大，而粗疏在所不免；乾嘉诸儒，亦有根柢，有规模，而又加之以专，行之以密，故所得独多；嘉道以后，经则主今文，史则主辽金元，地理则攻西北，此数者亦学者所当有事，诸儒所攻，究亦不为无功，然于根柢规模，逊前人远矣。戴氏之学，其段王孔金一派，犹有继者；程氏一派，则竟绝焉。近惟吴氏大之学近之，然亦为官所累，不能尽其才，惟其小学，所得则又出程氏之上，亦时为之也。⁴¹

这个系谱有两点须要特别留意：其一为独重皖派学术，高度评价戴震对乾嘉小学、礼学、名物等专门之学的影响，缕述其交游后学如何“本其方法，光大其学”，完全没有提及以惠栋为首的吴派学者；其二为详论程瑶田（一七二五～一八一四）的成就，慨叹“段王孔金一派，犹有继者；程氏一派，则竟绝焉”。这两点反映了他对清学流派的别择，并且透露了他发扬清学的方向，值得逐一深究。

王国维推许东原一脉，遗书中屡见不鲜，如谓“天道剥复，钟美本朝，顾、阎浚其源，江、戴拓其宇，小学之奥，启于金坛，名物之贖，理于通艺，根柢既固，枝叶遂繁”；⁴² “平生于小学，最服膺懋堂先生，以为许涪长后一人也”；⁴³ “《说文》之学至金坛段氏而洞其奥，古韵之学，经江、戴诸氏至曲阜孔氏、高邮王氏而尽其微，而王氏父子与栖霞郝氏复运用之，于是诂训之学大明”；⁴⁴ “盖古韵之学，戴、段以后得孔奭轩、王怀祖、江晋三而已极周密，余皆蛇足耳”。⁴⁵ 惠、戴乃乾嘉学者推尊的两位大师，王国维独重皖学，绝不是因为他不了解惠栋的成就，他曾指出：“近三百年阎百诗、惠定宇始确定孔本之伪”，⁴⁶ 又谓：“昔元和惠定宇征君作古文尚书考，始取伪古文尚书之事实文句，一一疏其所出，而梅书之伪益明。”⁴⁷ 可知他不重视苏学，绝非出于无知，而是经过拣选之后的结果，细味原文“本其方法”一语，不难明白他特重皖学的原因。

梁启超尝云：“清代学派之运动，乃‘研究法的运动’，非‘主义的运动’”，⁴⁸吴、皖两派的分别亦主要体现在研究法之上。就治学宗趣而言，惠栋重“求古”，讲究师法，戴震则尚“求是”，反对株守，⁴⁹二者的差异十分明显。近年少数学者过分推演惠、戴“论学有合”之见，以为吴、皖两派实无分别，我在别处已指出此说的问题，不在此重复。令人疑惑的倒是，个别论者虽也认同惠、戴分属两派，却仍夸大了惠栋对戴震的影响，令二者的分别转趋模糊，如谓戴震前期汉宋兼采，但“与惠氏论学之后，因‘自愧学无所就，于前儒大师不能择所专主’。故治经一方面向从汉求古发展，另一方面则严汰宋儒之说而尽采汉儒之说”，⁵⁰并举戴震《尚书义考·义例》及该书据古文改字之例为证。其实只要略识有关文献，即能看出此等议论实在颇为草率。据鲍国顺考证，《尚书义考》确是戴震游扬州后的著作，⁵¹但该书义例言“至宋以来凿空衍说，载之将不胜载，故严加删汰”，⁵²乃谓不载凿空衍说而已，并不表示不载宋儒之说。因此书中不但引录刘敞（一〇一九～一〇六八）、苏轼（一〇三七～一一〇一）、刘安世（一〇四八～一一二五）、林之奇（一一一二～一一七六）、朱熹（一一三〇～一二〇〇）等人之说，还多次表示“林氏引李校书之说，得之”，“夷字之义，苏氏得之”，“象刑之义，林氏所论当矣”，“苏氏、刘氏以此条为简编衍误，得之”，⁵³实事求是地肯定宋儒合理之论。此外书中据古本改字诸条，实亦断以己意，并非一概从古，如“平在朔易”不从《史记》，而“鸟兽孳尾”则从《史记》作“鸟兽字微”，“厥民隩”之“隩”亦从《史记》作“燠”。⁵⁴这类改动多有相关的训诂根据，与吴派掇拾遗说、唯古是尚的作风不可同日而语，学者宜细心鉴别，不应牛马莫辨。

惠栋墨守师说，致力探寻语词在具体文本中的特定意义，仍然停留在传统训诂学的阶段。戴震则开创文字、声韵专门之学，其弟子段玉裁（一七三五～一八一五）、王念孙（一七四四～一八三二）的著作更“是中国语言学走上科学道路的里程碑”。⁵⁵王国维治学最重创新，尝论古今著述云：

余尝数古今最大著述，不过五六种。汉则司马迁之《史记》，许慎之《说文解字》，六朝郦道元之《水经注》，唐则杜佑之《通典》，宋则沈括之《梦溪笔谈》，皆一空倚傍，自创新体。后人著书，不过赅续之，摹拟之，注释之，改正之而已。⁵⁶

如此识见气度自然很难欣赏尊闻尚古的吴学了。相反，他对皖派学术的意义有极透彻的解会：

自汉以后，学术之盛，莫过于近三百年。此三百年中，经学、史学皆足以陵驾前代，然其尤卓绝者则曰小学。小学之中，如高邮王氏、栖霞郝氏之于训故，歙县

程氏之于名物，金坛段氏之于《说文》，皆足以上掩前哲，然其尤卓绝者则为韵学。……至古韵之学，谓之前无古人，后无来者可也。原斯学所以能完密至此者，以其材料不过群经、诸子及汉魏有韵之文，其方法则皆因乎古人用韵之自然，而不容以后说私意参乎其间。⁵⁷

这种泯除“后说私意”的研究方法是清代小学陵驾前代的一个重要原因，与西方科学方法亦莫逆冥契，⁵⁸他若要掌握、突破清学的成果，遵从东原开示的方向正是理所当然的事。

然而清代学术既已到达如此高度，是否还有发展的空间？从罗振玉丰富的收藏中，王国维注意到程瑶田“据实物以考古籍”一派尚未获得充分的开展，足补前贤缺漏：

使世无所谓古文者，谓小学至此观止焉可矣。古文之学，萌芽于乾嘉之际，其时大师宿儒，或殁谢，或笃老，未遑从事斯业。……近惟瑞安孙氏，颇守矩矱，吴县吴氏，独具悬解，顾未有创通条例，开发奥，如段君之于《说文》，戴段王郝诸君之于声音训诂者。⁵⁹

这门学科“自宋以迄近数十年无甚进步”，⁶⁰正是戴段诸人以外可供开发的领域。经过多年精深的研究实践，他晚年明确提出“二重证据法”，⁶¹这种研究方法的重要性大家早耳熟能详，没有必要啰嗦申论。此处想要补充的是，从“瑞安孙氏颇守矩矱，吴县吴氏独具悬解”等话可知，前引“程氏一派，则竟绝焉”一语并不表示有关课题全无后继之人，⁶²其意乃谓这门学问自程氏以后，没有大师宿儒从事斯业，以竟其学，因此“不能与诂训说文古韵三者方驾”，⁶³尚有发展的余地而已。除上述吴、孙以外，王国维还参考过不少清人的著作，如〈毛公鼎考释序〉云：

明经首释是器，有凿空之功，阁学矜慎，比部闳通，中丞于古文字尤有悬解，于是此器文字可读者十且八九。⁶⁵

又〈《国朝金文著录表》序〉云：

其集诸家器为专书者，则始于阮文达之《集古斋钟鼎彝器款识》，而莫富于吴子苾阁学之《攘古录金文》，其著录一家藏器者，则始于钱献之别驾之《十六长乐堂古器款识》，而迄于端忠敏之《陶斋吉金录》，著录之器，殆四倍于宋人焉。⁶⁵

可见他的研究课题并非凭空而来，而是承接清代的成果，加以发扬开展的。事实上，罗、王二人对这种继承也有自觉的认识，罗振玉于一九一六年二月十九日致王国维书云：

抑弟尚有厚望于先生者，则在国朝三百年之学术不绝如线，环顾海内外，能继往哲开来学者，舍公而谁？⁶⁶

后来静安代罗振玉撰写〈观堂集林序〉，自言其学“于国朝二百余年中最近歙县程易畴先生及吴县吴恂斋中丞”，⁶⁷正表明了他对一己学术的定位，回应了罗氏对他的期望。当然，在吴、皖、扬、浙这个考证学的综向系谱中，程瑶田一脉并无明显位置，这一点王国维本人亦清楚知道，他在一九一六年二月二十五日致罗振玉书云：

此次作《籀篇疏识》，初以为无所发明，便拟辍笔，及昨晚得所录写之，细观一过，觉可发见者颇多。此事唯先生知我，亦唯我知先生。然使能起程、段诸先生于九原，其能知我二人，亦当如我二人之相知也。至于并世学者，未必以我辈为异于庄述祖诸人也。⁶⁸

寂寞之情溢于言表，仿佛预示后来浙派嫡传那些“器无征信，语多矫诬”、⁶⁹“梧台燕石，浩荡古今”之类攻讦。⁷⁰不过这些言论并未能动摇王国维“继往哲开来学”的地位，因为他与批评他的并世学者不同，能够贯彻地放弃传统的包袱，更新经学的研究。

四、经师教条的抛弃

王国维对并世学者有颇为深入的认识，譬如他在〈论近年之学术界〉中尝评论严复（一八五三～一九二一）、谭嗣同（一八六五～一八九八）等人的学说，钱锺书（一九一〇～一九九八）即认为那些批评“皆中肯綮”，本色当行。⁷¹此外他对老辈旧学也有自己的看法，其〈教育小言十则〉之五云：

德清俞氏之歿，几半年矣。俞氏之于学问，固非有所心得，然其为学之敏，与著书之勤，至耄而不衰，固今日学者之好模范也。⁷²

他欣赏俞樾为人，却不推许他的学问，甚至认为大学之经学、国文学等科目不宜由这类耆宿任教：

至欲求经学、国史、国文学之教师，则遗老尽矣。其存者，或笃老，或病废，故致之不易。就使能致，或学问虽博而无一贯之系统，或迂疏自是而不屑受后进之指挥，不过如商彝周鼎，藉饰观瞻而已。故今后之文科大学，苟经学、国文学等无合格之教授，则宁虚其讲座，以俟生徒自己之研究，而专授以外国哲学、文学之大旨。既通外国之哲学、文学，则其研究本国之学术，必有愈于当日之耆宿者矣。⁷³

王国维后来亲自实现了他对经学生徒的期望，放弃精研多年的外国学问，回头研究本国学术。他的研究自然“有愈于当日之耆宿者”，然而他与过去耆宿到底有甚么重大分别，足以使他获得如许成就？顾颉刚对罗、王的评价为我们提供了深入讨论的起点，

他认为静安“对于学术界最大的功绩，便是经书不当作经书（圣道）看而当作史料看，圣贤不当作圣贤（超人）看而当作凡人看”，罗振玉不过机会好，“他在学问上心得并不多，他的方法至多是清代经师的方法。”⁷⁴据他所言，王国维与罗振玉（经师）的分别似乎在于他们对经书和圣人的不同态度，然而这种解释是否足够？参观他对章炳麟的评论，即可知道问题绝非如此简单。顾氏早年极为佩服太炎，曾表示：

古文家主张《六经》皆史，把孔子当作哲学家和史学看待，我深信这是极合理的。我愿意随从太炎先生之风，用了看史书的眼光去认识《六经》，用了看哲人和学者的眼光去认识孔子。

可是过了数年，他的看法有很大的转变：

他在经学上，是一个纯粹的古文家，所以有许多在现在已经站不住的汉代古文家之说，也还要替他们弥缝。……在这许多地方，都可证明他的信古之情比较求是的信念强烈得多，所以他看家派重于真理，看书本重于实物。他只是一个从经师改装的学者！⁷⁶

由是看来，把经书当作史料看、把圣贤当作凡人看的研究者未必便不是经师，于是经师与学者之别转移为对真理、实物的重视程度，若“信古之情”凌驾于“求是信念”之上，则仍只能算是经师而已。讨论至此，追求真理、实事求是的西洋科学方法似乎顺理成章地成为判分经师与学者的准则。⁷⁷然而正如上节所言，把王国维的成就归因于西洋方法，恐怕说服力不大，因为从操作的层面上看，他的研究方法与东原开创的成法实无明显差异。当然，清儒治学方法与西方科学方法本有重迭之处，因此说王国维的成就来自科学方法亦非不正确，然而这种解释实在略嫌宽泛，未能准确道出王国维迥异前人以及时流之处。经过反复思索，我以为王国维与经师最大的分别是：他能贯彻地放弃经学潜藏的学术教条，以理性的“批判法”取代传统的“疏证法”。⁷⁸

近年不少学者已指出，经师阐释经典时隐含了许多不自觉的假设，如：

韩德林以为，即令是最朴素质直的经师，也不会如实解经，而难免对其所注经典怀抱以下假设。其一，经典内容广博，巨细靡遗，涵盖一切重要知识与真理 (comprehensive)。其二，经典层次井然，前后呼应，符合逻辑秩序、形上原则或教学原理 (coherent)。其三，经典首尾一贯，内容圆足，不会自相矛盾 (self-consistent)。此外，某些经典还被认为具有若干特色：或富有道德性 (moral)，内容深奥 (profound)，或无浮词赘语 (non-superfluous)，明白晓畅 (clear)。⁷⁹

这些假设基本上适用于传统儒生对经书的了解，当中尤以第一条最为根本和重要，它与经典的神圣地位亦是互为表里。“经也者，恒久之至道，不刊之鸿教也”，⁷⁹经书载有垂型万世的至理，这是历代经师普遍信奉

的教条。⁸¹基于这个假设，经学研究的目的是不在于“发见”新道理或新知识，因为一切真理早已涵蕴在经典之内，经师须要做的是“发明”经之大义，演绎经书固有的道理，使圣人之道重现于个人和社会之中。焦循对经学的理解正表述了经师的治学理念：

经学者，以经文为主，以百家子史、天文术算、阴阳五行、六书七音等为之辅，汇而通之，析而辨之，求其训故，核其制度，明其道义，得圣贤立言之指，以正立身经世之法。⁸²

“得圣贤立言之指”是通经，“以正立身经世之法”是致用。传统经师并没有注意到现代诠释学所谓“时间距离”的问题，他们都是在相对封闭、有限的经籍材料中发明经义，弥缝经文内部的矛盾以及古今时空的差异，令经书的道理能呼应当代的情况，无意之间实现并且巩固了经义的永恒性。经学诠释的起点是经文，终点是圣贤立身经世之道，经师的工作乃连结二者，疏通经文，证明当中所含至理。如《周易》六十四卦有一定次序：〈乾〉〈坤〉〈屯〉〈蒙〉〈需〉〈讼〉〈师〉……古代经师相信这些卦序不会毫无道理，于是撰〈序卦传〉解释其中深意：“物生必蒙，故受之以〈蒙〉；蒙者，蒙也，物之穉也。物穉不可不养也，故受之以〈需〉；需者，饮食之道也。饮食必有讼，故受之以〈讼〉。……”⁸³这类疏证旨在把经文合理化，务求圆通无碍，重点不在人尽皆知的结论，而是建立富说服力的雄辩论证，令读者理解及接受经文所含深意，产生教化的作用。〈序卦〉多附会、意必之辞（如饮食何以必然会有争讼），⁸⁴自不如后世经说精巧严密，⁸⁵然而就治经旨趣而言，这些经注并没有甚么差异。

清代经学虽有汉宋今古之别，但各派经师大抵紧守上述教条，鲜有异议，就是开创小学专门之风的戴震亦不例外。他屡言“圣人之道在《六经》”，⁸⁶“《六经》者，道义之宗，而神明之府也”，⁸⁷至于文字音韵之学，不过是求道的工具而已：

经之至者道也，所以明道者其词也，所以成词者字也。由字以通其词，由词以通其道，必有渐。⁸⁸

他的思路基本上与一般经师相若，但他开创专门小学，实有划时代的意义，因为他尝试根据语言的规律训释经文的言语，所谓“一字之义，必本六书，贯群经，以为定诂”，⁸⁹故能于言人人殊的经传训诂传统中树立判别是非的准则，不因成说，亦不作臆测。譬如段玉裁述东原释〈大学〉“在明明德”句，略谓“古经籍言明明，皆煌煌、赫赫之类”，乃谓“明之至”，不能析为“明其明德”，并举《毛诗》“明明上天”、“明明在下”、“明明天子”、“赫赫明明”、“在公明明”、“明明鲁侯”、《尚

书》“明明扬仄陋”、“明明在下”等用例为证。⁹⁰除非偏执地坚持语文训诂与义理探究毫无关系，否则上述例证实在不能轻易加以否定，因为它们揭示了“明明”重言时的一些通则。这类语言通则有一定的客观性，我们可以逐一考察这些例证，甚至通盘分析先秦时相关用例，藉此检查戴说的可信性。在这类研究的过程中，经师的辩才让位于语言的证据，于是经文训释有了可凭的依据，不再为成见臆说所惑。清代学者皆标举实事求是，而皖派独能“上溯古义，而断以己之律令”，⁹¹原因正在于他们有一套较为客观的准则。

不过戴震本人对义理有浓厚的兴趣，⁹²并未能贯彻地运用语言学的准则训解经文，依然受到经师教条的干扰。他一方面强调“由词以通其道”，另一方面却又声言：“余谓《诗》之词不可知矣，得其志则可以通乎其词。作《诗》者之志愈不可知矣，断以‘思无邪’之一言，则可以通乎其志”，⁹³反过来以《诗经》的道德教化意涵为前提，指导训释的工作，自乱其说，被钱锺书讥讽为“梁上君子之一跃而下”。⁹⁴根据这些信念，他在训释经籍时或会如一般经师那样，引入臆想猜说，如其释《尚书》“舜让于德弗嗣”云：

尧舜之让，本以天下为重任，而其身无乐有天下之心。既无乐有天下之心，则尧以重任授舜，舜岂宜辞而不受？如曰让于有德之人，则便当举此人，如岳之举舜，否则让属虚文，圣人岂为之哉！然必无不让者，临事而惧之诚，虽小节必恐其不胜，况任天下重器，而不为之变动恐惧，则非也。是以至德犹惧德薄，史臣记其授受之时，不怡见于貌。不怡也者，惕然内变精诚外著也。古字“嗣”“怡”声同。《毛诗》“子宁不嗣音”，《韩诗》作“不怡音”，亦“怡”“嗣”互出之证。若以不嗣帝位为解，则于圣人之仁以天下为己任，圣人之心不以己为至德，二者合而为一之极致，与夫圣人之诚让非虚文，皆不可见。⁹⁵

按：“嗣”“怡”既然声同义通，则“不怡”亦可作“弗嗣”解，必把“不怡”解为变动恐惧之貌，乃因圣人无乐有天下之心，圣人不为虚文，圣人有临事而惧之情，圣人至德犹惧德薄，圣人以天下为己任，圣人以己为至德，因此圣人不会辞让，而会有不怡见于貌。这些有关圣人的假设纯是美化的想象，与苏轼“尧曰宥之三”之类想当然式的议论实属同类，至于圣人是否必然具备这些特质，又这些特质能否作为训诂的根据，读者只能姑妄听之矣。类似例子绝非仅见，⁹⁶反映戴震未能自觉理解专门之学的特殊价值。后来他的弟子段玉裁于小学虽能青出于蓝，却仍声言“《六经》犹日月星辰也，无日月星辰则无寒暑昏明，无《六经》则无人道”，⁹⁷其《大学此之谓自谦郑注释》、《孟子圣之于天道也说》诸文亦是雄辩多于考证的典型经说，⁹⁸可见经师教条对

当时学者实有根深柢固的影响。⁹⁹此后扬州学者以通识说经，反不如皖派专门，至于常州今文学者以经世为务，附会发挥之言更是在所难免了。由此可知在清学的大传统中，经师的教条并没有受到严重的冲击。

从积极的角度看，传统学者接受上述教条实在是非常自然和合理的事，因为该教条本来就是经学这门学科得以成立的重要条件。经学之所以为经学，而非诸子学或史学，正在于学者以这种态度来研究它；反过来说，学者若不接受经学的教条，他们亦谈不上是经师。然而，王国维的知识结构与这类经师大不相同，并不接受他们一向信守的学科假设。他认为“学有三大类：曰科学也，史学也，文学也”，¹⁰⁰经书所载的知识也离不开这些范围，因此他不赞成《奏定学校章程》分立经学科大学、文学科大学：

今徒于形式上置经学于各分科大学之首，而不问内容之关系如何，断非所以尊之也。……若我孔、孟之说，则固非宗教而学说也，与一切他学均以研究而益明，而必欲独立一科，以与极有关系之文学相隔绝，此则余所不解也。¹⁰¹

他的建议是“合经学科大学于文学科大学中”，而经学科所当授之科目则是：

一、哲学概论；二、中国哲学史；三、西洋哲学史；四、心理学；五、伦理学；六、名学；七、美学；八、社会学；九、教育学；十、外国文。¹⁰²

王国维正是通过这些借鉴自西洋的学科来理解经学研究，¹⁰³这与他早年从形而上学、伦理学、教育学、政治学等角度探讨孔子学说的做法实相一致。¹⁰⁴在这类研究中，孔子之说并非恒久之至道，而是须要接受相关学科的检讨和考验，因为“圣贤所以别真伪也，真伪非由圣贤出也”，¹⁰⁵所以他大胆地批评孔子的人生观“虽甚高洁，然一不慎，则流于保守、退步、极端之宿命说，此则于今日进化之理法上决不能许者也。”¹⁰⁶王国维接受过西方现代哲学的洗礼，对经书那些立身经世的大道理不甚感兴趣，尝跋《礼记注疏》云：

冲远此疏，除大典制度尚存魏晋六朝古说外，可取殊少，其敷衍经旨处，乃类高头讲章，令人生厌，不及贾氏二礼疏远甚。¹⁰⁷

他研究经书的目的并不是要汲取当中的经旨教训，而是因为经书有史料的价值，“自史学上观之，则不独事理之真与是者足资研究而已，即今日所视为不真之学说，不是之制度、风俗，必有所以成立之由，与其所以适于一时之故”。¹⁰⁸他后来转向经史研究的其中一个原因，乃是这些未必适用于世的旧学，反而更能彰显学术自身的价值：

夫今日欲求真悦学者，宁于旧学中求之。以研究新学者之真为学问欤？抑以学问为羔雁欤？吾人所不易知。不如深研见弃之旧学者，吾人能断其出于好学之真意故也。¹⁰⁹

他希望通过旧学研究来体现“为学术而学术”的态度，这与讲求通经致用的传统学者显然有很大的分别。

不过读者也许注意到，面对西潮的冲激，清末较为开明的学者亦多已放弃经学的教条，非独王国维一人以为然，譬如认同六经皆史的章炳麟即不相信经书的道理足以垂法万世：

抑自周孔以逮于今兹，载祀数千，政俗迭变，凡诸法式，岂可施于挽近？故说经者，所以存古，非所以适今也。……皇汉迄今，政在专制，当代不行之礼，于今无用之仪，而欲肄之郡国，渐及乡遂，何异宁人欲变今时之语，返诸三代古音乎？……故知通经致用，特汉儒所以干禄，过崇前圣，推为万能，则适为桎梏矣。¹¹⁰

章氏同样抛弃了经学的教条，把六经“历史文献化”，¹¹¹为甚么他仍然只能算是一个“从经师改装的学者”？我们的意见是：章炳麟虽然不接受经师信守的学科假设，但他本人并没有一套完整的治学信念和原则，足以取代抛弃教条之后虚空状态，结果未能彻底摆脱教条的影响，不自觉地沿袭了经师习用的“疏证法”，因此他的研究与现代学术仍然有一段距离。反观王国维却能贯彻地放弃经学的假设，以理性的“批判法”取代传统的研究方法，这是他能受到现代学者推崇的重要原因。

五、批判与疏证

“现代”（modern）既是一个时序观念，同时指涉与传统不同的思想观念和社会文化模态。不少研究者已指出，现代人一些习以为常、不证自明的观念，其实都是人类意识进入现代性（modernity）过程中建立起来的认识装置（epistemological constellation），譬如“文学”、¹¹²“民族”，以至“风景”和“儿童”等都是著名的例子。¹¹⁴这种道理同样适用于中国学术的发展情况。所谓中国现代学术的建立，并不单纯地意谓中国的“学术”经历了一个从古代至现代的演变过程，因为“中国学术”这一观念本来就是现代性的产物，在西方的学术观念输入之前，中国并没有这个认识装置；恰恰相反，只有当这个装置确立以后，人们才有可能叩问中国学术从古到今的历史发展。因此探讨中国现代学术的建立，其中一个重要任务应该是弄清现代学术意识在中国建立的情况。

前面提到王国维与章炳麟受到西学的影响，均已放弃传统经师信守的教条。然而学术研究不可能毫无准则，否定了传统的学科假设和规范后，必须建立新的原则来指导、限制研究的工作，否则研究成果的是非对错根本无从判断。破坏总较重建容易，晚清学

者激于国情，大多勇于否定传统的价值信念，可是真能领会、实践现代学术精神，藉此建立新规范的学者实在极为罕见。现代学术理念与西方自笛卡儿至康德以降的知识论发展有极大关系。¹¹⁵维柯把笛氏发展出来的研究方法称为“批判法”，它与传统学者擅长的方法并不相同，体现了新时代的真理观。在王国维那一辈学人之中，恐怕只有他一人能真切地掌握有关理念，以此取代传统经学的信条，赅续清儒的研究工作。当时虽然也有一些学者听闻这些学说，如梁启超早已于一九〇二年撰文表扬笛卡儿的贡献，¹¹⁶但他对那些观念只有表面的理解，¹¹⁷而且没有运用有关方法从事专门的经书研究。其余学有所承、基础坚实的学者如章炳麟、刘师培等，对现代学术观念仅有若存若亡的认识，结果仍然未能贯彻实践新的治学理念，只能徘徊在经师与学者之间。因此要说明王国维与清儒以至时贤根本的分歧，若不通盘考虑他们的学术理念，我们肯定会错过许多不容忽视的细节，有碍我们认清问题的性质。

除了精研康德和叔本华的著作外，王国维对西方哲学的发展亦有广泛认识。据佛维的辑佚，他在一九〇六年已介绍特嘉尔德（笛卡儿）的思考方法：

至方法上之规定有四：一曰，明确之法。即明确认知者外，不可采以为真是也。二曰，分解之法。即处置难事时，剖大为小，逐次分之，至分无可分而已是也。三曰，总合之法。即从由简渐繁之次序，以导思考之绪是也。四曰，包括的检查。即广而计之，期于确无遗漏是也。¹¹⁸

文中还比较了笛卡儿与柏庚（培根 Francis Bacon，一五六一～一六二六）之异同，并且申论其说与教育理论的关系，反映王国维对所述学说有相当的认识，不是稗贩肤受的编译者可比。此外尤其值得注意的是，他本人的治学态度与笛氏的方法亦若合符节，费行简尝记其言云：

其论近世学人之敝有三：损益前言以申己说，一也；字句偶符者引为确据，而不顾篇章，不计全书之通，二也；务矜创获，坚持孤证，古训晦滞，蔑绝剖析，三也。必剪三陋，始可言考证。¹¹⁹

第一敝乃未能摆脱偏见私意，违反了“明确之法”；¹²⁰第二敝是未能贯通全书，不符“总合之法”；第三敝是未能博采旁证，确无遗漏，未合“包括的检查”之要求。这些学人之敝均属反面教材，姜亮夫则从正面立说，申论王国维治学的特点：“他要解决一个问题，先要把有关这问题的所有材料齐全，才下第一步结论，把结论再和有关问题打通一下，看一看，然后才对此字下结论。这中间有一个综合研究方法，他不仅综合一次，再经过若干次总结，方成定论。”¹²¹这种研究态度与笛氏的方法正是莫逆冥契。章炳麟是当时著名学人，王国维又熟悉其著作，¹²²然则他所批评的“近世学人”会

否包括章氏在内？这个问题不容易有确切的答案，不过比对他们训解经书的著作，不难看出两者之间的分别。

笛卡儿思考的起点是怀疑，“谓向之所信者，宜尽疑之，且凡为疑之对象者，宜尽除之”¹²³，不轻信未经自己思考和确认的说法。王国维治学亦首重“阙疑”之举，¹²⁴尝序《金文编》云：

余案阙疑之说出于孔子，盖为一切学问言……至于他学，无在而不可用此法。古经中若《易》若《书》，其难解盖不下于古文字，而古来治之者皆章疏句释，与王、薛诸氏之释彝器款识同。余尝欲撰《尚书注》，尽阙其不可解者，而但取其可解者著之，以自附于孔氏阙疑之义。¹²⁵

他对王、薛诸氏那种附会穿凿的态度颇为反感，并且认为前代经师于未能理解的经文章疏句释，实际上亦是强不知以为知的表现：

以弟之愚暗，于《书》所不能解者殆十之五，于《诗》亦十之一二。此非独弟所不能解也，汉魏以来诸大师未尝不强为之说，然其说终不可通，以是知先儒亦不能解也。

126

其《尚书注》虽未成书，但从他晚年为清华诸生讲授的《尚书》笔记中，亦可清楚看到阙疑的态度。

王国维所授《尚书》分别有吴其昌（一九〇四～一九四四）和刘盼遂（一八九六～一九六六）的记录，¹²⁷二者互有详略。以章句条目数量而论，则刘本（近三百三十条）较吴本（约一百五十多条）为多，其中一个原因是刘本把王国维“不解”、“未解”、“真义不知”、“二字不解”、“三字不解”、“此语不解”、“此句不能解释”、“全句不解”之类条目均记录在案。这些条目占全书四分之一以上，虽未至于“十之五”，但多少反映了王国维“阙其不可解者”的做法。刘盼遂把它们记录下来实在是明智之举，因为这些句子或词语不但是王氏所不能解者，也是王氏认为汉魏以来诸大师所不能解者，虽然这些经师对此亦尝章疏句释。如〈大诰〉“爽邦由哲”旧说一般释为“明国事、用智道”，¹²⁸较少争议，¹²⁹刘氏却录下王国维的简短意见：“未解”；¹³⁰又〈康诰〉“不率大戛”，〈传〉云：“凡民不循大常之教”，¹³¹刘记曰：“师云：大戛不解，〈孔传〉训戛为常，不知何以然。”¹³²前人之说要是未能通过理性的检查，即使言之凿凿，亦当在阙疑之列。这些表示阙疑的笔记绝大多数极为简略，只有少数例外，如〈尧典〉“静言庸回象共滔天”，吴记曰：

此事不能深考，以《天问》考之：“康回凭怒，地何以故东南倾？”似指共工触不周之山事；康回或即庸回之误，然《诅楚文》云：“今楚王熊相康回无道”，似康回又未尝误，且不似人名，此事不能深考。¹³³

以康回为庸回之误是前人说法，¹³⁴此说看似合理，惜未能通过“包括的检查”，有待更多的证据支持，因此暂时不能深考。这种严谨的治学态度与后来“有几分证据说几分话”的说法实属同一机杼，正是批判法运用于经书研究的具体表现。在学术研究中，发现问题的重要并不亚于解决问题，因此阙疑的笔记虽然简略，依然极具价值，仔细参详王氏不满旧说的原因，仍然可以获得不少启发。

凑巧的是，章炳麟于王国维逝世后亦因新材料的刺激而疏解《尚书》。¹³⁵他是皖派嫡传，又不接受经师的教条，自然重视语言材料证据，不轻从古说了。可是他未能充分领会现代学术的信念，每于不能深考的地方骋辞博辩，的确令人有“从经师改装的学者”的印象。如其释〈多方〉“乃惟尔辟，以尔多方大淫图天之命屑有辞”云：

案据马本〈多士〉“大淫屑有辞”，屑即今 字，此亦当言：“乃惟尔辟，以尔多方图天之命，大淫屑有辞。”不知古文本自错乱邪？抑后人颠倒之也？愚窃谓训诂大篇，皆由主者直言，侍史旁记。口说速而作篆迟，故常有文字脱漏，于后越次补入者；至于助词闲语，省略尤多。《尚书》记事皆明了，记言或不比顺，大率由此，非古人文辞诘屈，亦不得以读应《尔雅》，处处顺文求解也。苟不知此，但见虞夏易知，商周难读，乃谓〈尧典〉一篇，由孔子翦截浮辞，裁成雅诂，何其妄欤！¹³⁶

按：经文是否真有颠倒错乱是一个问题，至于颠倒错乱的原因是否因为作篆迟，故“于后越次补入”又是另一问题。这两个问题都需要证据支持，不能光以“当言”、“愚窃”等臆想作根据，否则它们与“孔子翦截浮辞成雅诂”之类“妄说”并不见得有什么分别。章氏这段议论与王氏所批评的学人之蔽，如“损益前言以申己说”、“字句偶符者引为确据”、“务矜创获，坚持孤证”等实在只有一线之差。类似例子并不罕见，直接对照王、章对同一经文的训解，尤能看出他们的分别。〈微子〉“我旧云刻子”，吴记王说云：“此语实不能解，王充《论衡》引《今文尚书》作‘孩子’，更不易知。”¹³⁷刘记大抵接近，只是增加了自己的意见：“师云：此语不解，王充引《今文尚书》作孩子，更奇离。盼遂谨案：孙仲容引焦循说为箕子。箕刻古声通，较可解。”

¹³⁸章炳麟同样不满王充之说，并提出自己的说法：

《论衡》引刻子作孩子，以为微子之辞。马云：“刻，侵刻也”，似谓纣侵刻微子，于义各不妥帖。今谓瞽知天道，“我旧云刻子”者，豫言刻定甲子纣必亡也。如《春秋传》裨灶言：“七月戊子，晋君将死”，史墨言：“六年此月庚辰，吴必入

郢”，斯类甚多。既自陈豫算，恐微子与其难，故复促言。“王子不出，我乃颠跻”，此我，我商也。愚立此义，亦未敢以为必然，惟较王、马二说似优。¹³⁹

章说在事理上也许讲得通，但是否较王、马二说为优，尚须更多实质证据支持，不能单凭“瞽知天道”这个有待验证的说法作为主要根据。从这类疏释可见，章炳麟虽然放弃了经师的教条，却未能建立完整的学术信念填补虚空，结果以辩才为尚的传统疏证法依然如幽灵般在其著作中若隐若现，限制着他的研究。章氏的论说予人难以掌握的感觉，¹⁴⁰这跟他缺乏明晰的学术信念恐怕不无关系。

在新旧观念之间游离不定原是清末知识分子常见的症候，缺乏坚实明晰的学术理念亦非章炳麟一人的问题，与他齐名的另一位经学大师刘师培同样未能摆脱疏证的习惯，而且情况可能更为严重。刘师培是清代扬州学派的殿军，出身于著名经学世家。他的天资优厚，¹⁴¹在短暂纷扰的生命中完成了数量惊人的著作，以致有人竟怀疑它们的原创性。¹⁴²这些著作虽然杂糅了许多西学的新观念，然而疏证法的运用比章炳麟还要明显。譬如他早年撰写的《中国民约精义》旨在论证中国圣贤亦有卢骚民约之论，“因搜国籍，得前圣曩哲言民约者若干篇，篇加后案，证以卢说，考其得失”，¹⁴³书中比附引伸之论与前述经师疏通经文的做法没有两样，¹⁴⁴如论《周易》云：

吾观《周易》之书，咸卦言“君子以虚受人”，谦卦言“天道下济而光明，地道卑而上行”，泰卦言“上下交而其志同”，孰非取决于众人之意乎？……无识陋儒据“列贵贱者存乎位”之文，以为君尊臣卑定于自然之理，而辨上下定、民志之说遂深中民心，则是大《易》一书为圣人助君权专制之书矣，岂圣人作易之旨哉？¹⁴⁵

原文并无进一步推论说明，因此很难明白他的说法为甚么会比无识陋儒可取。这种附会的研究方式不能归因或归咎于当时排满的政治需要，因为刘师培后来在《国粹学报》刊登的其它著作如《群经大义相通论》、《国学发微》等均运用了相同的手法。今天的学者自然很难同情这种治学方法，¹⁴⁶然而在《读左札记》这部“思述先业”的严肃论著中，¹⁴⁷刘师培却是以正面的态度来看待附会的问题的：

挽近数年，种政法学术播入中土。卢氏《民约》之论、孟氏《法意》之编，咸为知言君子所乐道，复援引旧籍，互相发明，以证种所言君民之理，皆前儒所已发。由是治经学者，咸好引公谷二传之书，以其言民权多足附会西籍，而《春秋左氏传》则引者阙如。予案隐公四年经云：“卫人立晋。”左氏传云：“书曰：卫人立晋，众也。”以证君由民立，与公谷二传相同。……且《左传》所载粹言，多合民权说。……彼世之诋排左氏者，何足以窥左氏之精深哉？¹⁴⁸

他不但没有批评当时“附会西籍”的做法，反而以同样的方式证明《左传》的精深，显示那时候的知识界仍然深受经师传统的影响，以近乎格义的方式疏通西学。刘氏后期的论著“以竺信古义为鹄，近于惠学”，¹⁴⁹古貌古心，与现代学术的距离就更加遥远了。

章、刘学问淹博，记诵侈富，久为时人推许。“二叔”驰名海内之时，王国维仍旧默默无闻，不过当现代学术意识日渐成熟和普及，他们的地位很快转变过来。新典范的领导人除了发现章学诚、姚际恒、曹雪芹等人的价值外，也意识到王国维在学术上的重要贡献。考察王国维被发现的过程，可以从另一个侧面了解新、旧学术典范转变的意义。

六、新旧典范的更替及其意义

新学和旧学之辨是晚清以来学界关注的一个焦点问题。¹⁵⁰探讨这个问题的困难首先在于新、旧原属相对的观念，它们所指涉的对象经常因应论述者的角度而变化。譬如与俞樾以至刘师培相比，章炳麟算得上是有条理的学问家，胡适在《中国古代哲学史》再版序中即表示了他对章氏的尊重：“对于近人，我最感谢章太炎先生。”¹⁵¹他认为章炳麟是清代学术的押阵大将，也是杰出的文学家，其《国故论衡》是这两千年中七八部精心结构的著作之一，因为“他的古文学工夫很深，他又是很富于思想与组织力的，故他的著作在内容与形式两方面都能‘成一家言’”¹⁵²。不过在胡适心目中，章炳麟只是旧学的结束人物而已，倒是王国维的研究更值得留意：

现今的中国学术界真凋敝零落极了。旧式学者只剩王国维、罗振玉、叶德辉、章炳麟四人；其次则半新半旧的过渡学者，也只有梁启超和我们几个人。内中章炳麟是在学术上已半僵了，罗与叶没有条理系统，只有王国维最有希望。¹⁵³

这则日记直接披露了胡适对当时著名学者的评价，颇为今人所重视。他一方面把王国维视为学术上“最有希望”的人，肯定了他的成就，另一方面又把他归入“旧式学者”的行列，与章炳麟等人并列。然则王国维的学术到底是新是旧？或者说学术上所谓新与旧，究竟根据甚么标准？作为新典范的枢纽人物，胡适倡言“新思潮的精神是一种评判的态度”，¹⁵⁴所有习俗相传的制度风俗、古代遗传的圣贤教训、社会公认的行为信仰等，都得以评判的态度重新估价。在这种“重新估定一切价值”的视野下，王国维的政治取向以及他对白话文的态度，的确有趋于保守的地方，可是他的治学信念和方法却与其它旧式学者大不相同，不能一概而论。当新思潮的精神日渐普及，大家开始认识到

这位遗老的著作其实并不陈腐，甚至可能比过渡学者更接近整理国故的理想模范。顾颉刚和杨树达（一八八五～一九五六）对于章炳麟、王国维的回忆，即生动地见证了当时学术典范的转移过程。

就像大多数人一样，顾颉刚在民国初年亲闻章氏演讲后，心情极是兴奋：

听了太炎先生的演讲，觉得他的话既是渊博，又有系统，又有宗旨和批评，我从来没有碰见过这样的教师，我佩服极了。¹⁵⁵

然而由于喜欢独立思考，并且不满附会的研究方式，¹⁵⁶他对章炳麟的著作并不完全满意，例如他认为《国故论衡》中最为人所称道的〈文学总略〉“除了‘经传论业’一段考证以外几乎完全是废话，既不能自坚其说，即攻击别人的地方也反复自陷。”¹⁵⁷可是如何建立自己的学问，他却没有头绪，直至一九一七年遇上胡适后，发现“他有眼光，有胆量，有断制”，“他的议论处处合于我的理性”¹⁵⁸，始从中领会到研究历史的方法。四年后他担任北大国学门助教，在北大和研究所丰富的藏书中接触到罗、王的著述，眼界因而大开。他当时仍然热衷于疑古，而王国维却早已以批判、阙疑的态度整理旧学，“由疑得信”了。顾颉刚从此知道破坏伪史之后要有新的建设，必须走王国维的路，王氏于是成为他最佩服的当代学者。一九二二年夏他探访王国维后，经常梦见与他来往：

梦王静安先生与我相好甚，携手而行……我如何自致力于学问，使王静安先生果能与我携手耶！

予近年之梦，以祖母死及与静安先生游为最多。祖母死为我生平最悲痛的事情，静安先生则为我问上最佩服之人。今夜又梦与他同座吃饭，因识于此。¹⁵⁹

这些日记表明王氏在他心中的地位远较胡适为高：“数十年来，大家都只知道我和胡适的来往甚密，受胡适的影响很大，而不知我内心对王国维的钦敬和治学上所受影响尤为深刻。可见，任何事情都不可能只看表面现象的。”¹⁶⁰顾颉刚对章、胡、王三人态度的转变，体现了新典范由开创以至成熟的过程。这种转变并非顾氏那类得风气之先的人物所独有，一些被视为旧式的学者同样经历了类似的变化，显示新的学术观念正在学界广泛传播和渗透。

杨树达被陈寅恪誉为“今日赤县神州训诂小学之第一人”，¹⁶¹其著作至今仍有盛誉，¹⁶²可是在蒋廷黻（一八九六～一九六五）一类学人眼中，他“研究历史的方法现在已经落伍”，是应该被放弃的“旧学者”。¹⁶³与其它旧学者一样，杨树达与章门弟子有密切的交往。他与吴承仕（一八八五～一九三九）惺惺相惜，其侄儿杨伯峻（一九〇九～一九九二）则是黄侃（一八八六～一九三五）的弟子，因此他对章炳麟亦甚推重，以后辈自

居。虽然他早年读过《静庵文集》，认为该书“谈教育甚有识解”，¹⁶⁴然而直至王国维自沉之日，他对这位“清华同僚”的古学成就似乎不甚了解。翻阅其日记，他在三十年代研治小学时仍然十分留意章炳麟的著作，虽然觉得《文始》有“牵强无理”之处，¹⁶⁵然其讲演集中“说小学者甚佳”。¹⁶⁶到了四十年代，他的学问日进，始体会到王国维学问之精湛：

阅王静安《殷先王先公考》。读书之密如此，可谓入化境矣。¹⁶⁷

读王静安《顾命礼征》，精湛绝伦，清代诸师所未有也。¹⁶⁸

阅《观堂集林》。胜义纷披，令人惊倒。前此曾读之，不及今日感觉之深也。静安长处在能于平板无味事实罗列之中得其条理，故说来躁释矜平，毫不着力。前儒高邮王氏有此气象，他人无有也。¹⁶⁹

读王静安《尔雅草木虫鱼释例》，穿穴全卷，千百黄侃不能到也。¹⁷¹

王静安于小学颇有功夫，故能多识字，余人皆不及也。¹⁷¹

阅《说文籀文考证》。取王静安《史籀篇疏证》对勘，功力深浅，较然明白。甚矣学力之不可诬也。¹⁷²

他虽然亦有不同意王国维的地方，并且自信有超越之处，但整体而言，他对王氏仍是推崇备至的。他的评论是否完全公允，专家学者自有公论。这里想要指出的是，杨树达的历史研究法或许停留在文献考订的层次，但他在小学方面的研究并不落伍，不宜笼统地与其他旧学者混为一谈：

段氏谓其注《说文》为“以经证许，以许证经，又以许证许”，固矣；然学问之事，不止证明一节可了也。近来学者所为则以甲、金、经订许，又以许订许，故所得在段氏之上。盖段氏之所为不过法庭之上证人，而近来学者则法官也。近所以能为此者，乃受时代之赐：思想无所束缚，一也；新材料特丰，二也；受科学影响，方法较为缜密，三也。¹⁷⁵

他认为学问之事不止证明一节，近来学者受时代之赐，已由证人变为法官云云。这些想法与新思潮所标榜的评判精神基本相通，显示所谓旧式学者亦受到时代的影响，不再全盘接受传统疏通证明的方法。正是基于这种学术观念，他才会如顾颉刚那样发现王国维的著作有非比寻常的价值。

从以上讨论可见，中国现代学术发展的大方向是凭借理性批判的力量，摆脱权威的教条和习俗的信念。假如以理性贯彻的深度为纵轴，以理性运用的广度为横轴，我们可以得出一个评量学人新旧的坐标。在这个坐标上，王国维是新与旧的试金石，因为越是趋新的学者越是能欣赏他，反之亦然。狩野直喜说：“无论甚么派系的人，只要能理解

中国的学问，没有不推赏王君的”，这恐怕是过分乐观的说法，因为真正守旧的学者不会认同王国维的成就，他们是新思潮内一股特殊的逆流。黄侃在一九二八年六月十八日的日记中表示：

国维少不好读注疏，中年乃治经，仓皇立说，挟其辩给，以眩耀后生，非独一事之误而已。……要之经史正文忽略不讲，而希冀发见新知以掩前古儒先，自矜曰：我不为古人奴，六经注我。此近日风气所趋，世或以整理国故之名予之，悬牛头，卖马脯，举秀才，不知书，信在于今矣。¹⁷⁹

他虽然是章炳麟、刘师培的入室弟子，但治经路数非皖非扬，反与吴派相近，认为“所贵乎学者，在乎发明，不在乎发见”，又谓“治经，须先明家法。明家法，自读唐人义疏始。”¹⁷⁸这种保守态度与当时学术发展的方向恰好背道而驰，难免惹来争议：

近日学界人谈及季死，均谓季生时声望虽高，百年后终归岑寂。……季刚受学太炎，应主实事求是；乃其治学力主保守，逆转为东吴惠氏之信而好古。……此俗所谓开倒车。世人皆以季刚不寿未及著书为惜，余谓季刚主旨既差，虽享伏生之年，于学术恐无多增益也。¹⁷⁹

杨树达这番批评或许过分严厉，却非无的放矢，因为章炳麟亦注意到黄侃的治学倾向与他不尽相同，不过他以同情的态度理解这个问题：“元和惠氏出，独以汉儒为归，虽迂滞不可通者，犹顺之不改。非惠氏之戇，不如是不足以断倚魁之说也。自清末迄今几四十岁，学者好为诡异，又过于明清间，故季刚所守视惠氏弥笃焉。”¹⁸⁰在一个趋新的时代抱残守缺，这种行为本身就是一种标新立异。为了与新典范划清界线，黄侃选择了极端的态度，以始变、独殊为鹄的，¹⁸¹比他的老师辈更为保守。新与旧至此不再是程度的问题，而成为截然对立的学术观念。这种态度对学界的贡献和影响，大家都耳熟能详，毋庸细表。

纯就学术而言，黄侃劝人潜心读书，玩索全文，不轻蔑古说，这些都是无可厚非的事。当新典范所强调的理性精神被理解为科学主义 (scientism) 以至实证主义 (positivism)，¹⁸²研究者只知道把古代典籍当作电话簿般翻查检索，旧派学者的经验和教训尤其值得珍视。由于细心考索原文，这些学者对文本有许多独特、敏锐的感悟。他们在古典文学方面取得瞩目的成绩，至今仍广受推许，绝不是偶然的事。此外他们擅长以条例归类，¹⁸³虽然未必能成穷尽的系统，但发凡起例，对后学理解古籍亦有一定的帮助。不过由于缺乏现代学术的问题意识 (problematic) 以及相关的方法和工具，这些心得的表述不一定能够通过理性的公开考验，读者有时只能信任他们的权威而加以接受，否则亦只能姑妄听之，这种情况在那些较为科学化的学科中尤为常见。今天仍有学者追

随旧派的足迹，他们赶不上述而不作的时代，须要在未有心得或五十岁以前发表论文，其末流是米盐博辩地证明一些人尽皆知的东西，或者因应时代的特色，扞扯考古学、天文学之类知识，疏通经传未必存在的问题。这些研究与新典范的末流同样值得我们警戒。杨树达尝撰《温故知新说》，“温故不能知新者谓黄侃；不温故而求知新者，谓胡适也。”¹⁸⁴这些评语也许不适用于黄、胡身上，却肯定可以用来评价新旧两派末流的情况。如何才能既温故又知新？这是认真研究古代中国学问的人经常要反省的问题。王国维的著作既能通过旧式学者的考验，¹⁸⁵又能不断开拓新的学术疆域，他能成为现代学者一致推崇的人物，岂非理所当然的事！

七、结语：知识的承传与更新

正如奎因(W. V. O. Quine 一九〇八~二〇〇〇)所说，我们整套知识或信念就像一个人工编织的网，它只有最边沿的地方始与经验相接触。¹⁸⁶因此持有不同信念的学者无妨运用相同的材料，甚至使用相近的操作方法，就像古代大夫与现代西医尽管有不同的医学观念，却都会要求病人张开嘴巴，检查舌头一样。过去学者单从方法或材料的层次理解王国维的治学特色，这种想法实在不全面。学术的信念、方法与材料就像三个同心圆一样，一层一层向外伸延，它们可以有复杂的组合模式，如清代皖派学者持旧信念，却有新方法、新材料；刘师培持半新半旧的信念，麇杂新材料，却仍可沿袭旧有的方法。单从外围着眼，未必能看到中心信念的差异。论者或引王国维本人的话以作支持：“古来新学问起，大都由于新发见。”¹⁸⁷这是一种简化的单向说法，因为从另一个角度看，材料有时须要在新的学术视野下，才有可能被发现。王国维在《宋元戏曲史》序言中说：“世之为此学者自余始，其所贡于此学者以此书为多，非吾辈才力过于古人，实以古人未尝为此学故也”，¹⁸⁸正道出现代学术观念对学科建设的影响。

为了深入说明现代中国学术的特色，以上从经学解体的情况入手，详细地考察了王国维与清代经师以至并世学人在经书研究方面的异同，并且透过后来不同背景的学者的评论，展示新、旧典范的根本差别。假如这些讨论是合理的话，新与旧的分歧除了牵涉到材料和方法外，还包括对学术的基本假设和信念。就整体的趋势而言，以理性批判的态度进行研究是现代学术发展的大方向，所谓新与旧一般只有程度上的分别。然而个别学者感于世变，刻意复兴与时流不同的传统，于是新与旧被表述为不可化约的

对立关系。这类旧派学者以近乎原教旨主义(fundamentalism)的态度精研典籍，对知识的承传有不可忽视的作用，他们在讲究感悟的古典文学方面亦获得相应的尊重。不过就像艾可(Umberto Eco, 一九三二~)小说中一个患有失写症的贪婪读者那样，¹⁸⁹这类学者也许可以背出图书馆里所有的书，却缺乏发现新见的能力。由于有意无意地回避现代学术的观念和方法，他们偶然冒现的心得亦不容易通过理性的考验，因此在知识的发展和更新方面，他们的贡献远远比不上新派学人。

新、旧两派的长处和教训，至今依然值得大家注意。因为与工业、农业之类现代化一样，中国学术的现代化在不同地区有不同的发展速度。今天仍有学者停留在清末民初学人的层次，致力以中国的材料疏通或注释西方的新理论；个别学者则基于民族的自尊，认为中国前现代的表述方式已然完备，不必借助西洋话语，企图回归传统；也有一些学者有见于西方后现代的问题，企图绕过现代化过程，以解构的方式处理还未形成结构的中国学问。在这些背景下重读《王国维遗书》，应该可以得到不少启发。

二〇〇三年十一月十八日

李贵生，香港中文大学中国语言及文学系哲学博士，现任香港教育学院 Lecturer。

陶希圣及其中国史观

李洪岩

知名史家何兹全先生曾经这样说：“主编《食货》半月刊和在北京大学教书时代的陶希圣（一八九九～一九八八），他的历史理论和方法论正是辩证唯物史观。使陶希圣高明超出他的同辈史学家的正是他的辩证唯物史观。”同时他是个辩证唯物史观者。他的政治环境和身份，使左派不承认他是，他自己也不敢承认是辩证唯物史观者。”¹同时，何先生还在另一篇文章中，将社会性质论战中的新思潮派，称之为“干部派”²。

何先生的上述说法和提法，值得特别关注。其一，何先生是深受尊敬的史学前辈，又是社会史论战的亲历者，与陶希圣渊源甚深³，所言所述自有深意和暗示；其二，从学术史角度考察，何先生的提法实蕴含若干重大议题，于民国学术史关系綦重，而迄今之学界，对这些议题尚无圆满之研讨。

这些议题是：陶希圣乃是国民党学者，何以会尊奉辩证唯物史观？而且，此人活跃于史坛，乃在大革命失败之后，亦即中共政治上遭受重大挫折之时。这个时候，何以辩证唯物史观尚能流走于国民党学者间？马克思主义何以能在大革命失败后成为潮流？国民党之一党统治与马克思主义思潮之间具有怎样的互动？此种互动又如何影响民国学术之走向？社会史论战在此一走向中具有怎样的地位，发挥了怎样的作用？诸如此类，可否在陶氏史学之定性中得以映现？笔者以为，上述议题，正可通过陶氏史学之研讨得以显现，因为陶氏史学乃是观察三十年代中国史学及理论思潮的关节点，牵一发动全身，具有典范的价值。

—

陶氏之以辩证唯物史观为理论指导，原是三十年代的常谈。不过，也正是从那时开始，社会史大论战即被干部派解说为“政治思想战线上马克思主义与反马克思主义之间的一场斗争”⁴，陶氏则被视为马克思主义的“死敌”。或者说，唯物论在陶希圣那里“只是一种装饰品、假面具”⁵。这种定性，随着历史的演进而强化，陶希圣之“反马

克思主义”属性随之长期成为“定论”，历史之真相亦相应晦暗。所以，前引何兹全先生的讲法，实为一种回归和澄清。

从三十年代的原始文献看，在干部派之外的其他派别眼里，陶希圣的红色身份并不曾被否认。例如陶氏的论敌、托派分子王宜昌就说：“一九二七年以来，人们都利用着历史的唯物论研究所得的结论作为根本的指导原理⁶。”他为此开列的几种代表性著作，即包括陶希圣的《中国社会之史的分析》、《中国封建社会史》、《中国社会与中国革命》、《中国问题之回顾与展望》，另有陶氏系统周谷城的《中国社会之结构》、《中国社会之变迁》。在王宜昌看来，陶氏正是一位历史唯物论的使用者。

王宜昌的同党杜畏之则说，陶希圣等人“是第一批用社会学的眼光来研究古史的人，从一九二八到一九三〇年的古史论坛差不多全部在他们手里”，可见当时陶氏史学之势力影响。所谓“社会学的眼光”，实为历史唯物论的别样讲法。但杜氏认为，一九三〇年后，陶希圣诸人即已失去历史生命⁷，却未免过甚其词。实则，一九三〇年后，社会史领域形成三分天下局面，陶氏一派固不能独占，却依旧是非常活跃的帮派。

整体看，马克思主义乃是社会史论战各方共同的理论平台。这是首先应该确认的史实。所以，当时人或谓“关于中国现代经济分析，多半是在马克思主义旗帜之下进行，或至少是企图应用马克思主义的方法。”⁸或谓“在中国社会史的论战里，都是唯物的内部争斗，没有唯心论者插足的余地，各方都是以唯物的辩证法做武器。”⁹如是论调，不一而足。陶氏作为论战中新生命派的代表，倘不以唯物史观为方法论，则无法进入论战之语境，无法取得参战之资格。

这样一个判定，通过对当时自由派学者态度之考察，亦可印证。例如胡适就曾说，中国人还没有资格谈资本主义，因为中国根本就没有几个富人；封建阶级和封建势力也让人不知所云，因为热衷于此者不过是“抓住几个抽象名词在那里变戏法”。¹⁰胡适的潜台词是说，社会史论战不过是胡扯，所谈所论皆为虚拟出来的假命题。这种论调和情绪，代表了胡适等所谓“新月”人士的共同思想状态、基本立场，最为当代的自由派学者所激赏，也确有其理据。胡适这种对社会史论战的轻蔑态度，源于双方史观之分野，又恰好反衬出陶希圣史学之属性，反映了陶氏一类史家在自由派学者心目中被轻蔑的位置。社会史论战或其前期的社会性质论战，有特定的语言，逻辑，圈子。它只是胡适一类人嘲讽的对象，陶希圣也只是他们嘲讽的对象之一¹¹。

但是，这样一个只配被自由派学者嘲讽的历史事件，这样一群只会遭胡适等人轻蔑的史家，却造成让自由派学者痛心疾首的严重后果。它实现了马克思主义与中国社会及历史的结合，使马克思主义成为解剖中国社会与历史的最引人瞩目的工具，对后来的学

术发展发生很大的转向作用。当然，论战亦使某些原本信仰马克思主义的人走向反面，所以有人说“社会史论战有使论战者转到反马克思主义的功用。”¹²但这毕竟不是主流和最终趋向，故可忽略不计。在构建马克思主义为中国学术方法论的过程中，中共学者固不遗余力，托派学者固争功不舍，然若干国民党学者之参与亦不可小视。国民党系统的学者不仅运用马克思主义的话语参加了社会史大论战，而且整个论战就是在国民党统治的城市中进行的。在将马克思主义引入中国历史的事件中，在中共新民主主义革命理论形成的过程中，国民党系统的某些学者也发挥了作用。这在自由派学者看来，颇为不合“逻辑”，却是活生生的史实¹³。

那么，陶希圣这类国民党系统的学者，为什么要以辩证唯物史观为方法论呢？这个问题，应在三十年代沸腾于中国社科界的马克思主义思潮中求得答案。而马克思主义之所以在三十年代成为思潮¹⁴，则需要专门的探讨¹⁵。这里，笔者依旧想提示一下自由派学者的看法，因为冷眼旁观的人往往最能看清热事。

一九三〇年，罗隆基深有感慨地说：“共产主义在目前的中国，俨然哄动一时，有许多人觉得他是万应灵丹。”¹⁶为什么会这样？罗氏认为，这主要是由于汪精卫等人“当年代共产主义播撒的种子，如今都一粒一粒的生长发育起来了。”故国民党对“如今共产主义的发展”，负有不可推卸的“责任”。“共产党在目前有今日的地位，共产主义在一般青年的头脑里，这样的时髦新鲜，谁亦不能否认这是孙中山先生、汪精卫先生以及许多国民党领袖们帮助的功劳。”¹⁷同时，王造时对此亦有同感和具体剖析¹⁸。显然，他们的论述是片面的，因为马克思主义思潮之张扬，乃各种因素综合造成，非单一原因所致。但是，作为历史的亲历者，罗、王等人从国共合作的特定历史背景出发进行阐释，则可谓能得纲领。由中共中央党史研究室编译出版的《共产国际、联共（布）与中国革命档案资料丛书》¹⁹，为此一维度的阐释提供了最切实的史料支持。陶希圣之史学，可以说无逃乎罗隆基的感叹。

陶希圣之史学，反映了三十年代国民党的基本特性。国民党的三民主义，原本意义不明，可左可右²⁰。而在三民主义前提下，国民党实行的是多元信仰。对这一点表述最清楚的是毛泽东。毛曾经对史沫特莱说：“孙先生在世时曾经同意我们同时信仰共产主义，并且国民党员中有许多是信仰资本主义的，有许多还信仰无政府主义，有些人则信仰孔子主义、佛法主义、基督主义，无所不有，无所不包。”²¹罗隆基甚至质问国民党：“如今一班领袖们在宗教上可以离开中国的孔老夫子，而去祈祷耶稣基督，小民在政治上何以不可离开孙中山先生去信仰别的政治思想家？”²²诚然，蒋介石可以是基督

徒，陶希圣怎么就不能尊奉唯物史观呢？照莫斯科对国民党所下“几个（四个）阶级联盟”的定义看，辩证唯物论原本可以为国民党所包容（当然，阶级斗争学说除外）。

国民党是个缺乏统一性的思想混乱的党。此种混乱状态，由蒋介石的清共而加剧，由大革命之失败而达于极致²³。其基本状况，恰如罗隆基所说：“三民主义是官家的五经四书，共产刊物是禁品的西厢红楼”，“青年思想的左倾，红色刊物的增加，学校做共产领袖的训练所，书店做共产思想的媒介物，这是政府的飞机炸弹手枪快炮所不能动摇其毫末的。”²⁴而在与桂系的争斗中，蒋介石打着统一中国、反对封建主义、反对帝国主义的旗号，与对方相互指责“促进共产主义的发展”²⁵，亦可见第三国际思想的流风所被。

在政治、社会、经济以及思想的多重混乱状态下，一方面，蒋介石试图“在一定时期内，把共产党的一切理论方法和口号全数铲除”²⁶，要对不退出共产党不“皈依三民主义”的青年给以“最严厉的处分”²⁷，对宣传阶级斗争和共产主义的书籍予以查禁²⁸。另一方面，一些共产党人在国民党监狱中学习马列²⁹。相应地，不但陶希圣尊奉唯物史观，已经摇身成为新右派的戴季陶，也承继着大革命时期的惯性，对马克思主义予以部分肯定³⁰，至于据说出身于AB团的国民党员王礼锡³¹，更是宣讲辩证唯物史观不遗余力。

思想混乱是一种过渡性的状态。马克思主义与反马克思主义，二者在时间中互动，具有波段性。就三十年代前期来讲，大革命的遗传因素发挥着基本作用。所以李初黎说，一九二七年大革命失败直到华北事变前，新文化运动依然“承继着大革命的传统，使它继续向前发展。”³²陶希圣则说：“民国十七年，我们还常常说到中国国民党民十三的改组，还常常鼓吹革命。”³³同时，大革命失败造成理论反弹，进一步强化了来自马克思主义角度的省思，故李初黎又说，大革命失败后，知识分子中发生彷徨、动摇、颓废和幻灭，没有批判现实的武器，导致一部分人“提倡了辩证唯物论的新世界观”。这一点，所有论述社会史论战的文字，均异口同声。

陶希圣处在这样一个特定的背景和环境里，可谓应时而发。他的改组派政治身份，更强化了他尊奉唯物史观的思想状态和学术样式。

据陶自己讲，一九二八年十二月，他加入国民党改组同志会³⁴。加入改组派对陶希圣所造成的影响，可从何兹全先生的改组派生涯中得到映现。何先生说：“我在改组派中虽然未参加过什么实际政治活动，但对我一生的生活甚至做学问的学术思想，都有很大的影响。”³⁵

反过来看，陶之所以加入改组派，而没有投身于蒋介石，又是其预设的思想感情及知识结构使然。我们知道，国共决裂前，改组派曾被视为国民党中的马克思主义派，其领袖汪精卫更曾经被共产国际某些人士认为是马克思主义者³⁶。由于改组派与中共在大革命时期亲密交融，不仅前者受到后者很大影响，而且中共某些地方组织也曾受到改组派极大熏染。如温州就有过所谓“吃点心”主义，意即共产主义是吃大餐，改组派的主张是“吃点心”，二者不矛盾³⁷。蒋汪合流后，汪精卫反共的同时，依旧主张“恢复一九二四年国民党改组精神”，没有把大革命时期的政治主张洗刷干净³⁸，且始终处在与蒋介石的对立之中。在这一格局中，陶希圣客观上扮演了反蒋的改组派历史理论家的角色。

作为改组派的政治外围，陶希圣当时没有发表过直接攻击中共的言论，但他显然不赞成中共的主张。他的思想状态和基本政治立场，同样可通过何兹全的自述想见之。何先生说，他当时是一个三民主义者，认为三民主义符合中国国情，但对国民党很失望，痛恨蒋介石，对共产党也没有好感，不同意中共的革命路线，不赞同农村暴动和阶级斗争，可是对中共党员却持同情态度³⁹。这种自我表白确切地表达了整个《食货》派的特点。当时理论上区分中共与非中共的标准，主要看是否赞成阶级斗争，而陶希圣是反对阶级斗争的。

一九二八年五月七日，改组派首领陈公博创办《革命评论》杂志⁴⁰。六月一日，顾孟馀（公孙愈之）再办《前进》。两个杂志在宣传政治主张的同时，也涉及社会史理论。他们的社会史观点，正来自陶希圣。如顾孟馀《国民党必须有阶级基础吗？》⁴¹，否认当时存在封建阶级和封建制度，认为“封建制度的经济的、社会的、思想的基础，现在已不存在。”“中国没有农奴，中国的农民没有守田的义务，没有强迫的力役，所以中国没有封建制度。”就完全取自陶，故当时即被归入新生命派。陶希圣扮演了改组派的历史理论家的角色，但是，不应夸大这一角色的自觉性及作用。陶希圣虽然是改组派成员，但他的历史理论却并非主动为改组派服务。他的理论，主要是被改组派所利用。

由上可知，探讨陶希圣之史学，不能离开大革命的背景和国共合作的政治格局。陶希圣是在五四运动精神影响下登上史坛的。他的知识结构和兴趣爱好，主要出自第二国际的马克思主义，而赶上大革命的风云际会，倾心于三民主义的政治信仰，因而决定了其史学的形态和样式。这是他区别于民国其他史学流派和史家的分水岭。但是，必须指出的是，三十年代的陶希圣，处在一个变化的过程中。此种变化，由政治看，即由国民党左派而日益右倾；从学术看，则由尊奉唯物史观而日益走向史料派，由对唯物史观的

悬搁而逐步走向放弃。形象地讲，他是处在“船”上，正在从辩证唯物史观的船上走下来。只有把他置于这种动态的过程中，才能识其面目。

二

在民国学术史上，陶希圣以新生命派首领著称，而新生命派，又因社会史大论战而著名。参加社会史论战的人物，主要有四派。以胡秋原、王礼锡为代表的读书杂志派，属于自由马克思主义者，相对比较中立、超脱，较少意识形态和党派背景。托派，即中共反对派，又被称为动力派。新思潮派，被称为中共干部派、斯大林派、共产国际派。新生命派大都是国民党人，后演变为“食货派”。这一派著作最多，人员构成最复杂，声势最大，风头最健。陶希圣甚至说，当时许多人把“凡注重商业资本的作用者都归于新生命派”⁴²，足见其人数之多以及成份之复杂。

所谓“新生命”，照以往之解释，是指《新生命》(The New Life)杂志。有学者甚至认为，陶希圣与朋友周佛海共同创办了该刊物。其实，有两个“新生命”，一个是“新生命书局”，一个是《新生命》杂志。与社会史论战关系更为密切的，是书局。而陶希圣，则是这家书局的负责人。至于《新生命》杂志，乃是地道的国民党右派政治刊物，以赤裸裸地反苏反共反马列主义为特点，负责人是蒋介石钦定的陶氏朋友周佛海⁴³。周佛海是个政客，早就投靠了蒋介石，反共不遗余力。他所谓“新生命”，即暗指蒋介石。陶希圣则主要是个学者，直到三十年代末才投奔蒋，比周佛海差不多晚了十年。与《新生命》杂志之反共反苏反马克思主义形成鲜明对照的是，陶希圣主持的新生命书局则大体承续着国民党左派的风格，出版了大量与马克思主义相关的书籍，如恩格斯《家庭私有制和国家的起源》，山川均《辩证法与资本制度》，考茨基《社会革命论》，等等。有人甚至说，北伐以后，出版马克思主义最多的，就是新生命书局⁴⁴。可以这样讲，“新生命杂志”是国民党右派刊物，“新生命书局”则是国民党改组派的出版机构。这是二者的基本区别。陶希圣虽然游走于二者之间，身份与立场却是改组派的。因为这种身份与立场，新生命书局出版的马克思主义书籍才比较驳杂，出自第二国际领袖的作品也就占有相当部分。

新生命书局出版马克思主义著作有一个最突出的特点，就是与中国托派密切合作。有的托派成员甚至说，“新生命”书店是被“托派”所“利用了的”⁴⁵。此种与托派的密切关系，无论从中共的立场看，还是从《新生命》杂志的立场看，都是不能容忍的。因为，《新生命》杂志不仅反共，而且明确反对托派。例如署名悲天的《苏联共产党内

之派争：正统派与反对派》就明确说：“斯大林一般人固然要拿中国当作空想主义的实验场，而托洛茨基的主张更偏于理想，他反对三民主义的程度及罪恶，不减于斯大林辈。”⁴⁶ 由此也可见，以往把《新生命》杂志说成是新生命派的阵地，是不确切的。不过，这种将“两个新生命”混为一谈的现象，当时就发生了。中共就曾因新生命书店出版托派书籍，而怀疑《新生命》杂志是托派的秘密出版物⁴⁷。有人则因《新生命》杂志的官方身份而断言“新生命书局”不是一个普通书店，而是“一个负有某种重大使命而力图发展的文化机关或宣传机关。”“在今日党国正统思想界”所占据的地位、“在训政时期所负”的使命，都使它显得很不一样⁴⁸。其实，二者并不是一回事。新生命书局出版大量马克思主义书籍，出版的书照样被查禁⁴⁹。而《新生命》杂志与陶希圣的关系，毋宁说他只是一位若即若离的作者而已。

一九三四年十二月，陶希圣创办《食货》半月刊这一“中国社会史专攻刊物”，由此而形成他治史思想转向的一个标志。这个时候，社会性质论战的高潮已经过去，社会史论战向更深层次展开，陶希圣的治史方法由尊奉唯物史观明显地向悬置马克思主义的路径转移。

不过，总体看，由新生命书局到《食货》，陶希圣依旧是一位改组派系统的学者，而非政治人物。充其极，可称右派教授⁵⁰。尔后，由抗战至六十年代，才成为跨入“政治天地”的御用学者，一九四二年秋并替蒋介石撰写《中国之命运》。还曾经担任过《中央日报》主编，国民党宣传部次长，蒋介石私人秘书。六十年代后，复归入书斋。

与陶希圣的观点大体一致或聚拢在他周围的人，既有同道，也有一些青年学生。其中陈邦国、朱伯康、梁园东均在社会史论战中有不俗表现。而据王宜昌《中国社会史论史》，周谷城⁵¹、王志瑞、戴行轺、黎际涛⁵²、顾孟馥、熊子奇⁵³也可划归此派，阵地除《前进》、《双十月刊》外，尚把持《东方杂志》、《教育杂志》、《妇女杂志》、《学生杂志》、《社会与教育》。据何兹全先生言，鞠清远、武仙卿、沈巨尘、曾谿是《食货》时期的骨干，不仅学术上同声相和，而且政治上也跟着陶希圣走⁵⁴。不过，无论新生命时期，还是《食货》时期，这些人都不是铁板一块，而是成份复杂，未可一概而论。如熊子奇，就曾经参加中共组织的社联，甚至被视为新思潮派。

陶希圣一生的著作，主要完成于新生命书局和《食货》时期。他不仅著作数量多，而且内容广泛，涉及中国法制史、经济史、社会史、思想史、政治制度史等。终其一生，先后结集出版过《中国社会之史的分析》⁵⁵、《中国封建社会史》⁵⁶、《中国社会与中国革命》⁵⁷、《中国问题之回顾与展望》⁵⁸、《中国社会现象拾零》⁵⁹、《辩士与游侠》⁶⁰、《西汉经济史》⁶¹、《中国政治思想史》⁶²、《秦汉政治制度》⁶³、《唐代

经济史》⁶⁴、《南北朝经济史》⁶⁵、《中国民族战史》⁶⁶。还曾出版《论道集：古代儒家》⁶⁷、《论道集：宋明实用主义者》⁶⁸、《中国社会史(古代篇)》⁶⁹、《明清政治制度》⁷⁰、《中国政治制度史》二册⁷¹、《潮流与点滴》⁷²。晚年著有《八十自述》⁷³。翻译作品则以德国学者奥本海默(Franz Oppenheimer)的《国家论》为代表(Der Staat, 一九二九年二月),在“所作中国社会史论文中,颇有引用之点。”⁷⁴

陶氏著作所受到的批评乃至谩骂,可谓惨烈。骂他最厉害的,正是他大力帮助过的托派分子。干部派虽然也骂,而加大调门,恰恰不在新生命书局时期,而在《食货》时期。这很耐人寻味,因为,在强调“封建残余占优势”这一点上,干部派的主要对立面不是陶希圣,而是托派。但到《食货》时期,陶希圣要把干部派心目中的唯物史观悬搁起来,托派也已成为散兵游勇,干部的观点由“封建残余占优势”而逐步过渡到“半殖民地半封建”,他们两家的对立也就不能不凸现出来。

陶希圣所受到的批评,主要有三个方面。由这些批评,可看出陶氏史学的学术特点。

首先,因袭外人的问题。新生命书局时期,托派曾经集中攻击陶希圣在观点上因袭外人。例如王宜昌在《中国社会史论史》中说,陶希圣的名著《中国社会之史的分析》所标榜的归纳法、统计法、抽象分析法,“只是从波格丹诺夫《经济科学概论》和《社会主义社会学》⁷⁵上抄来的所谓经验一元论(即经济批判论)的玄学方法论,《中国封建社会史》和《中国社会与中国革命》则应用奥本海默的《国家论》。”李季更是毫不客气地说,陶希圣的“每一种主张并不是自己细心研究的结果,只是随时随地抄袭别人学说的结果,所以常是前后互相冲突,不能调和”⁷⁶。

这种批评,基本符合事实。而且,陶氏之因袭外人,除显著之处外,还有难于发现的地方。笔者就曾发现,陶希圣的古代士大夫阶级论,很可能来自二十年代前半期的苏联学者。最明显的,苏联学者坎托罗维娅一九二六年在苏联《新东方》杂志曾经发表《前资本主义时代的中国社会关系体系》,提出:“中国是一个自由小农和农民土地占有制的国家,没有地主。扮演统治阶级角色的是‘士大夫’阶层(绅士),一种为中国所特有的知识分子阶层。”同时,在瓦尔加的文章中也能够找到同样的“绅士”(读书人)统治阶级⁷⁷。不消说,“前资本主义”概念还是陶氏长期使用的。陶希圣在著作中没有提到坎托罗维娅和瓦尔加,但他应该了解这些观点。在《中国社会之史的分析》中,陶希圣的士大夫定义来自考茨基的文章《知识阶级与社会民主党》⁷⁸。一九二八年八月十五日,斯特拉霍夫在共产国际六大上作关于殖民地国家的革命运动的补充报告,说到一段很奇怪的话:“如果以前能说,掌权的不是军人封建主,而是‘文人’封建

主，那么，现在这些‘文人’已丧失了任何势力。这些文人封建主中过去势力最强大的，已开始转变为军阀。”⁷⁹所谓“文人封建主”，正是陶希圣笔下的“士大夫”，亦可见此论在共产国际内部曾经影响甚深甚广。

但是，正因为因袭外人，才说明陶希圣的见解有理论渊源和依据。且不说，当时无人不因袭外人，此种批评不能对陶独发。要强调的是，陶所因袭的，远则考茨基，近则却是第三国际。换言之，他同样与共产国际具有思想渊源。如此考察，恰好与他改组派的政治身份相合。

其次，含混不清、逻辑混乱的问题。李季就说，陶希圣提到的古代阶级竟达三十四个，其中有的是阀阅，有的是阀阅中的一部分，有的是阶级中的一部分⁸⁰。还说：“他的习性中最显著的一点，就是对于自己从前所说的话总要推翻得干干净净。”⁸¹杜畏之甚至叫骂：“陶希圣一派人所留下的成绩只是满书的混乱。”⁸²王宜昌则说，陶希圣不懂得封建制度的多样性，“只是本着混乱的思想，混淆地胡说不清。”⁸³

诚然，陶希圣著作确有表述不清、语言晦涩之弊。他的文字，或许是论战中最佞屈聱牙的。这一点，使他颇为吃亏。但是，仔细领会，他还是有其一以贯之的“道”的。例如，商业资本、士大夫阶级，就是他具有核心性的两个概念。再如强调中国的独特性，是他一贯的特点。静读其著作，往往受到启发和暗示。托派对他的批评，大都是在特定偏见和心浮气躁的前提下作出的。如“阶级”一词，陶氏有其特定意思。从一般普遍认同的意义上进行批评，他不会服气。

对上述两项批评，陶希圣的态度颇有些像胡适，即从不恶声相向。对自己的缺点和不足，也并不回护，而是坦然暴露。一九三二年，他曾说，自己“四年来犯了冒失的毛病，先已自悔”，于是提出新主张，以便“把唯物史观的中国史在学术界打下一个坚固的根基”⁸⁴。《中国社会现象拾零》自序甚至不无伤感：“各文除驳论别人的以外，有许多曾受到别人的驳论。同时拙著《中国社会之史的分析》及《中国社会与中国革命》正是在这时期中发生赞助及反对两方面的影响。所以这书中各论文有些是在著者紧张的情绪里写出来的。著者自感孤独，对于纷至沓来的评论，感谢或接受或驳复的工夫都不够。所以紧张的情绪之中饱含着无上的悲苦。”

最后，史料主义问题。这项批评，集中在《食货》时期，除托派外，干部派的声音大大增强。他们一致认为，陶希圣转向了史料主义，是一股逆流。例如邓拓说，陶希圣高喊史料主义，是矫枉过正，“是历史的失迷者的病狂姿态，是受了历史酒精中毒的初期症候。”⁸⁵王宜昌则骂陶希圣是蚂蚁（材料主义），而空谈理论是蜘蛛，正确的态度应该是蜜蜂⁸⁶。甚至与陶希圣关系较好的吕振羽，也对陶希圣提出批评⁸⁷。

但是，这些批评者并不否认论战中确有以论带史的偏颇，因而重视史料、扭转偏颇是必要的。他们所要批评的，是陶希圣走向了另一极端，即成为了史料主义者。对此，吕振羽有最为清晰的表述。他说，一些人在资料上不肯下功夫，而是“在方法论的应用和史料的搜集上，大抵都表现一种毫无素养的鲁莽灭裂的态度”，“只是搬运其陷于错误的一般社会学理论，来代替具体的历史研究”，或者搬用马恩等大师的“文句”，“完全不曾接触到历史的具体事实与其活现的面目”，“因而他们所写出的，并不是作为世界史之一部分的中国的历史，而完全是一种死的一般社会学的抽象的公式。”可是，陶希圣等虽然注重资料，但由于“那作为其出发点的认识论的先天的缺陷，所以并没有担负考证、选择、收集和应用史料之任务的能力。因之他们所搜集的史料，便不免是片面的，不可完全信赖的。”吕振羽的批评相当公允，所以，陶希圣依旧尊他是“穷搜苦读、方法与技术兼有修养的人”，吕对《食货》也给予相当的支持。

但是，说陶希圣是史料主义者，他不会接受。因为，他觉得这种指责完全似是而非。首先，正如吕振羽之所说，社会史论战确实存在用理论代替史实的问题，这就不能怪陶希圣以提倡史料来矫枉。其次，按陶希圣本人的讲法，他提倡史料，乃是给唯物史观奠定史料的支持。其次，他认为自己实在不能划归史料学派，而是史论结合。然而，体会陶希圣的真实意图，笔者却不能不说，他办《食货》，从史观上说，就是要悬置唯物史观，以便慢慢地从这个史观淡出。

三十年代中期，大革命失败后的混乱局势大体稳定下来，国民党的统治也基本确立，对唯物史观的压制开始走向制度化。陶希圣看到了这种行情的变化，最好的办法，就是躲入史料，既符合自己的治学品味，也没有背叛先前的治学路数，还可以找到冠冕堂皇的理由，却又避免了政治上不合时宜的危险。这，应该是他创办《食货》的基本心态。

《新生命》杂志所刊登的陶希圣在复旦大学文学科所作的《社会科学讲座》，可以看作是他这种变化的根苗。他说，“历史的唯物论”并不是马克思创立的，马克思不过是“综合”了黑格尔的辩证法、维科及其他唯物的历史观、法国的唯物论而已。马克思对资本主义的研究，“以资本主义典型国英国为对象”，所以并不具有普遍性。至于马克思的“古代社会论”，则“天然是不正确的”，因为马克思当时的原始社会研究很幼稚，只有摩尔根《古代社会》算得是有系统的民族学著作。“马克思当时的中国，对于欧洲人还是一个谜”，“在马克思本人的著作，如《资本论》，还算慎重，处处把亚细亚社会撇开，不列入欧洲古代社会、封建社会及市民社会的任何范畴，今日的所谓马克思主义者，这一点学者的态度都保持不住”⁹⁰。语气里带着几分轻蔑和不屑，并且站在

批判的立场，这与他在其他场合（譬如《读书杂志》）的态度明显地矛盾，只能看作是他见风转舵的开始。

采用“食货”这个名称本身就有躲入书斋的意思。陶希圣说，这个半月刊“并不像过去所谓中国社会史论战那样的激昂，那样的趋时”⁹¹，不再“激昂”和“趋时”，就是转向的意思。而且，该刊“第一个热烈的发起人是顾颉刚先生”；“食货”名称便是顾颉刚提出的。顾认为社会的基础和历史的动力是经济，故还曾提名“史心”⁹²。可是，作为“古史辨”派的领袖，顾颉刚正是悬置唯物史观的。

当然，陶希圣没有忘记为转向找出一些理由，而且，他也确实没有滑向纯粹的史料学派。他说：“中国社会史的理论争斗，总算热闹过了。但是如不经一番史料的搜求，特殊问题的提出和解决，局部历史的大修改、大改造，那进一步的理论争斗，断断是不能出现的。”这个理由最狡猾，也最难批驳。但是，我们又不能说他是在用正当的理由讲假话。因为，早在几年前，他就对“把方法当结论”、“外国社会史拿来代替中国社会史”的现象作过批评，说“公式主义者”“大有反对材料而重视公式的毛病”⁹³。在《中国社会与中国革命》的《绪论》中，他提出“观察中国社会应取三个观点”，同时“必须诊治”四种“毛病”。后来甚至有些生气地说：“你既有了结论，又何必再研究呢？”⁹⁴这类指责，是新思潮派最反感，也最无可奈何的。而且，不能否认《食货》确实深化了中国社会史研究，为进一步开展社会形态的讨论作出了贡献。因为，围绕亚细亚生产方式、奴隶社会、封建社会、商业资本、井田制等问题的讨论，《食货》均发表了数量可观的论文，推出一批新作者。

三

陶希圣乃至新生命派的中国史观，看上去颇为庞杂，其实不过在于认为中国是一个混和型的特殊社会。他们没有采用“特殊社会”这一概念，也没有概括出一个简单的结论或公式，但实际论述，却处处在说明中国的特殊性。甚至他们不拿出一个概括性的结论出来，也是为表明中国的特殊性。

中国到底“特殊”在哪里呢？新生命派各有侧重，或曰“变化了的封建社会”，或曰“商业资本社会”，或曰“过渡社会”，等等。“封建社会”，却“变化了”；“社会”却处在“过渡”中，是为“特殊”。其中，“商业资本”是一个核心性的概念，在当时曾引起广泛的讨论和争议。

这种特殊国情论、特殊国家论的复杂之处，就在于它以马克思主义理论为指导，却不把中国完全纳入第三国际所设计和践行的世界统一性运动当中去。它与共产国际派史家的分歧，就在于一个强调世界模式的统一性，一个强调不同国家的特殊性。

因为强调特殊性，所以在某些历史因素的认定上，反而与共产国际派史家一致。反过来讲，托派也从统一性普遍性的前提出发的，但因为它给这种统一性普遍性赋予另一种性质，所以与共产国际派史家对立得严重。在思想史上，对立模式间的争斗往往大于思想差异间的扭打，就像两个男人的打斗总是激烈于男女之间一样。

把握了这个总特点，可以顺理成章地把看清陶希圣的史学系统。甚至可以说，他与共产国际派史家在任何观点上都有一致性，同时在任何观点上都不同。

中国到底是什么社会？陶希圣认为，一方面，是封建制度、宗法制度、封建领主或地主已经消失；另一方面，是封建势力（封建要素、封建现象）、宗法势力、契约地主以及人身隶属关系还都存在。这么一个社会，叫它“含有封建要素的前资本主义”也行，叫它“转化中的民生主义社会”也行，叫它“金融商业资本之下的地主阶级支配的社会”也行，叫它“封建制度崩坏以后资本主义发达以前以士大夫身分及农民的劳力关系为社会主要构造的社会”也行。在强调封建性上，他接近中共；在强调商业资本上，他接近托派。在对商业资本的定位上，他又反对托派而接近中共。这就是所谓“混和特殊论”。

这个模式中最值得关注的，也是当时争论最激烈因而成为焦点的，是如何给“封建”定性，以及如何给“封建”划定一个时段。我们知道，斯大林、布哈林的看法，在于认定中国是“封建残余占优势”。后来，这个观点经新思潮派之手而演变为“半殖民地半封建”。而陶希圣，既曾明确指出中国是半殖民地，也曾指出中国是半封建。前者，早有学者予以拈出⁹⁵。后者，例如他一九二八年明确写道：“八十年来的中国社会是帝国主义侵略下的半封建社会。”⁹⁶他能指出前者，并不新鲜，因为那是国民党认可的为许多人公认的看法。他能指出后者，却价值不凡。因为，斯大林与托洛茨基在中国社会性质上的争执，就是争对中国现实存在的“封建”如何定性。而陶希圣居然说中国是半封建，会让人感觉他站在莫斯科一边。其实，他确实也与莫斯科具有契合点。所以，中国托派在其纲领中强烈指责说，中共主张中国是封建或半封建社会或封建社会占优势，“简直是和第三党改组派以至蒋介石都站在一条战线，因为他们都正在大喊反封建势力。”⁹⁷王宜昌还直接指责新思潮派乃是中国的“民粹派”或“新修正主义”，“是小资产阶级与无产阶级难分的小农民”，与陶希圣“实质上没有什么两样”。王并进一步说，新思潮派“实在是比新生命派还落后于封建之中，极力主张着封建之存

在”，“不过是各人运用的模型不同，而其争论，也不过是模型上之争论而已”，反映的均是一种“小农民的意识”⁹⁸。

然而，一旦看到陶希圣乃至新生命派或改组派与莫斯科乃至新思潮派的契合点，他们之间的分歧或对立点立刻就会显现出来。我们可以很自然地列举出一串陶希圣否认“封建”的证据。他说，中国“宗法制度”已不存在，“封建制度”已不存在⁹⁹。他还曾经明确反对将中国概括为半封建社会，至少两次明确提到这一点：“第三种见解以为中国社会是半封建社会。中国社会既不是封建制度，又不是资本主义，‘半封建社会’的名称是最适于自己辩护的，然而所谓‘半’，恍惚不定，可用于宣传，而不宜于研究。中国的农业经济不同于欧洲，所以中国社会，在根本上不同于中世的欧洲，‘半’字不能够指出两者根本不同之点。”¹⁰⁰又说：“或谓中国社会是半封建社会，此所谓‘半’，只不过推论时一个便利的形容词。中国社会的封建成分，果否居十分之六七，实为一个问题，故所谓‘半’者，在研究社会构造时，殆不宜适用以启疑团，且至多亦不过予人以模糊不清的观念。”¹⁰¹

上述言论，绝不能简单地以“矛盾”二字了断之。因为，他的“封建”概念具有另外的特点，不同于斯大林一系的内涵和解释。

在陶希圣这里，“封建制度”和“封建势力”是两个脱离开的概念。这一观点，主要来自俄国经济学家波格丹诺夫。波格丹诺夫的《经济学简明教程》，曾经受到列宁称赞。后来该书多次修订出版，已与初版本不同。二十年代，该书新版传入中国，产生很大影响。廖划平著《社会进化史》、张伯简著《社会进化简史》及《社会经济结构元素表》，就是其著作的节译。施存统译《经济科学大纲》、周佛海译《经济科学概论》、萨孟武译《社会主义社会学》、陈望道译《社会意识学大纲》，是其著作的不同译本。在修订本中，波格丹诺夫依据交换的存在和形式，提出历史的发展模式是：第一阶段，自给自足的社会(原始氏族共产主义—氏族宗法社会—封建社会)；第二阶段，商业社会(奴隶制或农奴制—商业资本主义—工业资本主义—金融资本主义)；第三阶段，社会化的有组织的社会(未来)，被称为“波格丹诺夫主义”。

陶希圣认为，没有“宗法制度”做依托的“宗法势力”，不以“封建制度”做基础的“封建势力”，是中国资本主义不能进一步发达的枷锁，也是中国农民痛苦的源泉，然而帝国主义侵略引起中国社会构造的改变，使中国完全成为商业金融资本的天下。中国就是上述因素相互交换和成的一个东西。所谓“半封建”，乃是“半殖民地”下面的半封建。而且，所谓半封建，更是没有了封建制度却依然归属于封建势力的由资本主义支配着的“封建”。

在《中国社会之史的分析》中，陶希圣论述了封建制度毁坏的原因，即“土地私有和此制所促起的商业资本的发生”，也论述了封建势力继续存在的根源，即农业和手工业经济的结合，以及交通的滞阻、货币的缺烂、地主和高利贷的剥削、军队割据等。封建制度崩坏的时间在春秋，故从那时起中国已不是封建国家，不过对外藩的统治仍然采取封建的形式。

在稍后的《中国封建社会史》中，他又说，中国封建要素的分解，开始于公元前四百年，一直维持到纪元后一五〇〇年之际。此后，货币经济显著抬头，到当代已深入到荒僻的农村，以至中国的破碎穷苦社会，已成金融资本的领域。可是，二千四百年以前封建制度所遗留的封建要素，还存续着。很显然，就强调“金融资本”而言，他这是托派言论。就强调封建要素的存续看，他与布哈林具有契合点。在第八章《综结》中，他进一步综合论述了“中国封建制度早已崩坏”的原因，以及“中国封建势力还存在着”的涵义，结论是：“中国社会是含有封建要素的前资本主义社会，现正在外国资本统治之下，由资本主义化尤其是金融资本与商人资本结合剥削之中，转化为依国民革命而实现的民生主义社会。”

在《中国社会与中国革命》中，陶希圣继续阐述上述观点，既否认中国还存在封建制度，也不认为中国是资本主义社会，尽管表述得比较拗口，但要点很清楚，就是说明中国社会是各种特质的混和体。对此观点，陶希圣颇感得意，曾在《中国之商人资本及地主与农民》一文中说：“我一年来发表的文字，认定中国的封建制度早已分解。其分解的原因在商人资本的发达使土地私有制逐渐完成。同时我认定中国生产不是资本主义生产制。所以中国社会之支配的势力还是直接剥削中国直接生产者农民阶级的地主阶级。”

很明显，陶希圣的观点由相互对应的两组概念组成。一方面，是封建制度、宗法制度、封建领主或地主，已经消失了；另一方面，是封建势力（封建要素、封建现象）、宗法势力、契约地主以及人身隶属关系，依然现实地存在着。“消失”的原因，是生产力、商业资本（货币经济、金融资本、商人资本）的发展以及相伴随的土地私有。但是，商业资本能够让它们“亡”，却不能造就新的东西“生”。商业资本之所以具有能“消灭”却不能“催生”的原因，在于原有社会内部构造的坚固。职是之故，它只能做成一个不伦不类的社会。其特点就是：封建制度已经崩坏，资本主义尚未发达；含有封建要素，又处在外国资本统治之下；金融资本与商人资本结合，地主阶级支配；士大夫身分的地主与农民构成社会的主要劳动关系，金融商业复统领一切。

与陶希圣这种非常奇特的论点同声相和的，是朱伯康。透过后者的论述，可以更清晰地凸现陶希圣的思想要点。朱说，中国经济是半殖民地经济，或者说是“半殖民地之半封建的经济”¹⁰²。将“半封建”归于“半殖民地”之下，是一种统领的关系。主导性的，是“半殖民地”。朱又说：“中国社会的特质是：自然经济、商品经济、金融资本杂然并存的经济；武力割据而含有封建意味的政治；官僚主义的士大夫身分与教育；宗法势力支配下之家族制度。中国社会是殖民地化过程中之前期资本社会。”“中国社会里有两个基本的特色，即残余封建势力的挣扎和帝国主义侵略势力的猛进。”¹⁰³这正是以“杂然”为特征的混和特殊论。

四

陶希圣的混合特殊论有一个基于阶级分析的历史主体论支持，即对所谓士大夫身分的分析。他说，《中国社会之史的分析》“有一个重要象征”，“便是士大夫身分的指出”。什么是士大夫，社会属性怎样，起了怎样的历史作用，是他要回答的问题。

这个“士大夫阶级”，可以说是个不伦不类却决定着国家命运的群体。这个群体，主宰着中国的上层建筑，下至农户，中到地主，上至军阀，都不能和它相比，因为它集集政治力量、土地所有权以及思想文化信仰于一身。中国资本主义之所以不发展，就是受它桎梏。而这个群体或集团，自秦汉到现代，都决定着中国的历史发展，因而成为探究中国历史奥秘的主体性的原因所在。

陶希圣说：“秦汉以后，中国已由封建制度进入官僚政治时期。政治的力量由贵族阶级移到了士大夫阶级。此后中国一治一乱，莫不由于这个阶级的内哄，而以这个阶级为背景的官僚政治，也发生了极大的弊害。”“士大夫阶级实为中国治乱之原”¹⁰⁴。

士大夫阶级不是封建领主，不是贵族，而是没有封建制度的变种封建社会的历史主体，是知识阶级其中的一个特殊集团。它拥有土地所有权和历史地位，在没有封建领主的封建社会里执行封建领主对农民的剥削关系。这样一群人，实在很特殊，也只有“特殊”，才能与特殊的中国社会相配套。

这个“士大夫阶级”，与马克思主义所说的“阶级”显然不是一回事，因而也就隐含了与阶级分析方法、阶级斗争理论的对抗。反对阶级斗争学说，认为中国不存在阶级斗争的条件，即使在大革命时期，也是国民党始终坚守的堡垒。这样，陶希圣的历史分析就有了非常明确的现实指向，即中国社会的阶级构成很特别，与马克思所说的那种界限分明的阶级不一样。因为特殊，所以中国革命无所谓“无产阶级的领导地位”，更无

所谓农人、学生为某时代的联盟军的问题。而国民党，恰好符合中国的特性，因为它是“农民、工人、商人及革命的知识分子的革命党，为各阶级革命民众联合的革命党，不局限于某一个特定的阶级”，“具有更广泛的社会基础与代表性，更能反映全国人民的呼声。”陶希圣甚至明确说：“共产主义者常以欧洲资本主义社会解剖所得的论断来应用于中国社会，所得的结论是中国已有尖锐的阶级对立，又或因中国没有广大的无产阶级而主张制造无产阶级以求适合于社会革命的实行。”¹⁰⁶这就可看出他的士大夫阶级论乃至特殊国情论的底蕴了。

陶希圣还由分析氏族、种族、民族关系而推导出士大夫的属性。他认为，中国的氏族制度，主要表现为宗法关系。宗法便是父系、父权、父治的氏族制度。他讲了一大通宗法，但认为中国古代社会没有实行过宗法制度。不过，宗法制度不存在，宗法势力却存在。同时，尽管中国没有实行过《周礼》所严格规定的那种狭义的宗法制度，但中国社会的宗法性又特别强。到春秋，种族意识已经发生和发达，却受宗族意识点染，种族以内又杂有宗族意识。由种族关系，逐渐产生民族意识。然而不幸，担当中国民族意识的阶级，便是士大夫阶级。而这个阶级，“实不适于作民族意识的支持者”。因为，“在中国民族压服或同化异族的时候，他们以宗族传说隐蔽并消灭了民族意识。在中国民族受异族压服的时候，他们第一只能够藉门第即宗族意识来保持血统；第二却又因政治地位的争夺，虽引进外力或屈服外力而不以为耻。”¹⁰⁷以此论衡之于陶氏多年追随的汪精卫，可谓“虽不中，亦不远”。

陶希圣认为，由于中国没有发达的资本主义，所以资产阶级很幼稚，没有能力组织和领导民族。而农民粘着于土地，并在山川阻隔的各个地域中结成许多种族。地方经济只能使各地农民自封于一定的畛域。地主士大夫阶级则在民族斗争中，保持门第而不支持民族，而且还“造作宗族传说以毁灭民族主义”，可谓完全不顾民族大义。他举例说，六朝北宋南宋乃至盛清，这些人要么因争夺政治地位而勾结屈服并引进外力，要么在禅学化的唯心哲学内求安身立命的道理，以回避革命。所以，贵族士大夫阶级完全不适于做民族代表。为了民族利益，农民及工人只能自发地起来反抗，造成一次次的运动。农民发起的民族运动，有毁灭元朝及太平军和义和团的运动，辛亥革命也依农工秘密会党为主干。这个时候，士大夫官僚及买办资本阶级恰恰不是表现为运动的领导者，而是表现为反革命，即反民族主义。¹⁰⁸这就是说，作为民族利益代表的士大夫阶级，从来不把民族利益摆在首位，因为他们的利益不在民族，而在宗族和门第上。当民族利益和宗族利益发生矛盾的时候，他们宁愿牺牲民族利益以维护宗族，甚至不惜与外族势力

相勾结。陶希圣的论断让我们感到恐惧。假如真的像他所说，那中华民族实在也就没有什么希望了。

不过，常识告诉我们，华夏民族顽强的大一统意识，很早就已形成。秦统一后，虽有分裂，但能基本维持统一，这与民族意识的强烈显然关系密切。民族意识的代表，首推作为最高统治者的皇帝。所以，当民族矛盾大于阶级矛盾的时候，一个坏皇帝，农民往往也去维护。因此，即便作为族长或绅士的士大夫不足以代表民族，恐怕也不能说由此就再没有代表者。而且，说士大夫阶层不代表民族意识，也还有商榷之处。所谓“天下兴亡、匹夫有责”，不正是士大夫的理念吗？此外，农民虽然附着于土地，但由于天灾人祸等原因，也还富于流动性。有学者甚至说中国古代存在一个庞大的游民社会。这些，都还值得探讨。不过，陶希圣观点中所蕴涵的启发性，以及他细腻的分析过程，还是值得肯定的。

五

关于中国奴隶社会，陶希圣原本采取回避态度，所以何干之《中国社会史论战》及后来的一些学者曾把他列为否定论的代表人物之一。在《中国社会之史的分析》中，陶希圣采用波格丹诺夫《经济科学大纲》的学说，把中国历史分为宗法、封建、资本主义三个阶段，说中国有史以前就是封建国家，迟至殷代才由氏族社会进入封建制度，还在别处说：“自有史以来，便是封建制度起源发达崩坏的记录，直到今日，尚未结算清楚。”¹¹⁰ 完全不见奴隶社会的踪影。正是基于这一点，何干之等人才把他列为否定奴隶社会的代表之一。不过，他也没有明确反对过奴隶社会的存在，而且一九三二年发表《中国社会形式发达过程的新估定》¹¹¹，已明确肯定奴隶社会。他说：“战国到后汉是奴隶经济占主要地位的社会。其中的主要阶级是奴主与奴隶。城市的工商业劳动都由奴隶负担。两汉的武功乃是奴隶狩猎及商场开拓的运动。”“中国社会发达过程与欧洲大同小异。由氏族的生产到家长经济、奴隶经济、封建的生产、城市手工业即先资本主义。”但是，对上述“新”观点，陶希圣没有加以论证。尽管如此，他毕竟明确划出一个奴隶制度，所以在社会史论战中，他是被当作肯定奴隶社会的学者来对待的。

到一九三五年初，陶希圣又说：“许多人都以为汉代的奴隶是家内奴隶，不是生产的奴隶。试问奴隶不在家内受家长的直接监督，怎能算作奴隶？奴隶与农奴的一种区别便是奴隶在主人家内，农奴在主人家外独立生产。不在家内的便不是奴隶。奴隶有两种：一是家事劳动的，一是生产劳动的。在奴隶生产的社会，有奴隶的家长之下，妻妾

子女奴隶一样工作。没有奴隶的家族，便只有妻妾子女工作了。不研究古代罗马社会经济及法律，便没法了解这一点了。”显然，他认为家内奴隶可看作判定奴隶制度的依据。接着，他谈到其一贯坚持的商业资本问题，说：“氏族社会分解而转变为奴隶社会，中古社会分解而转变为资本主义社会。虽然所转变的社会是什么，决定于生产条件，商业资本却有助产的作用。秦汉的商业以奴隶的生产为基础。中唐以后的商业资本，以城市手工业作坊及定作制下的家庭手工业为基础。前者分解小农经济，准备庄园制度的到来。后者分解庄园的生产，破坏农村的自给经济。这是不大能够否认的事实。”¹¹²就是说，汉代奴隶制与商业资本的作用密不可分。在此观点上，他与其论敌王宜昌一致。不过，他对是否将奴隶社会划为一个独立的社会阶段，又显得无所谓，所以他说自己并不固执汉代社会到底是什么。

秦汉奴隶制是陶希圣提出的，予以系统论述的是傅安华。傅说：“主张秦汉是奴隶社会的最早一人，是陶希圣先生。”¹¹³

陶希圣又有战国以后中国是商业资本主义的讲法。他说，七雄争长时，已经是封建制度破坏时期。这个时期，商人在列国之间活动，地位很高，由此而进入商业资本主义。

所谓“封建制度”，是一种“建立在土地制度上面、基础在农村”的制度，特征是“土地的领主和掌握治权的是封建贵族。没有都市集中的现象和发达的货币；没有官僚，只有贵族，贵族掌握治权，同时又掌握政权。”

封建制度的下限既在战国，那上限呢？正如李季《中国社会史论战批判》所说，照陶希圣看来，中国有史以前就是封建社会。这一看法，并非陶希圣的独创。周谷城就曾说：“自邃古以至周初，为封建之成长期；自秦以后至于清末为封建之消灭期。自周初至秦初，可以算是一个封建时代。”¹¹⁴与这种观点相映成趣的，是梅思平所谓“原始封建时期就是一般人所谓唐虞时代”¹¹⁵。《尚书》记载中国传说中的历史，正追始于唐虞时代。

这样，就形成了封建、商业资本、奴隶制的序列，非常奇特的序列，当然也恰好符合中国特殊论的需要。这个序列，笼统地讲，就叫做“前资本主义社会”。关于这个概念，陶希圣至少做过如下应用：

秦汉以后的中国，还是在前资本主义时期/八十年前的中国社会是前资本主义的封建社会/此二千五百年的中国，由封建制度言，是后封建社会；由资本主义言，是前资本主义社会/宋以后确可以说是先资本主义时期。

这些话，很容易给人造成混乱矛盾不知所云的印象。其实，他只是想说明中国的历史很特殊。特殊就在于，在“前资本主义社会”，有农民阶级和地主阶级，有商人资本家和金融资本，但它既不是资本主义生产制，也不是封建制度，而是同时含有这两者的因素。毋宁说，这是一个杂种或怪胎。

在论述中，陶希圣或者说“中国社会的支配势力还是地主阶级，但商人资本却成了中国经济的重心。”或者又说“商人资本不能转变中国的生产方法为资本主义生产方法”。两方因素，同时存在于一个社会，相互制约、相互平衡，构成一个叫做“前资本主义”或“后封建社会”的社会。在这个社会中，地主已经不同于封建社会的领主，故不属于封建制度范畴，而是与商人资本密切联系的“士大夫”。

在一九三二年发表的《中国社会形式发达过程的新估定》¹¹⁶中，陶希圣又否定了自己先前的主张，明确说：“长期前资本主义社会说也一样的不妥当，我向来也是主张此说的，现在我觉得此说从根本上有应当改正之点。”

“改正”后的新观点认为：西周是氏族社会末期。由春秋到战国，是私有财产对氏族身分抗争的时代。战国到后汉是奴隶经济占主要地位的社会。由三国到唐末五代，是一个发达的封建庄园时期。宋以后，庄园经济渐次分解。明代以后，继续宋代经济政治制度而更加发达。这是封建制度分解期，也就是城市手工业时期，可以说是先资本主义时期。自一八四〇年以后，中国走上半殖民地的道路，已经不能依照通常的社会发达过程前进了。

他把“前资本主义”由两千五百年斩为千年，提出西周氏族社会说、战国至东汉奴隶经济说、三国至五代的封建庄园说以及宋以后的“先资本主义说”，回避“奴隶社会”、“封建社会”概念，而是用“奴隶经济”、“封建庄园时期”、“封建的生产”来代替。这就是陶希圣对中国历史的通盘看法。

注释：

何兹全：《我所经历的二十世纪中国社会史研究》，北京，《史学理论研究》二〇〇三年第二期。第三四～三五页。

何兹全：《在融会贯通东西方历史研究的基础上探索史学理论的创新》，载瞿林东主编《史学理论与史学史学刊二〇〇二年卷》，北京，社会科学文献出版社，二〇〇三年。第三页。

详见何兹全：《爱国一书生：八十五自述》，上海，华东师范大学出版社，一九九七年。第五五～五八页。

例如高军编：《中国社会性质问题论战（资料选辑）》，北京，人民出版社，一九八四年。《编辑说明》。

张横：《评陶希圣的历史方法论》（一九三一年二月六日），《中国社会史的论战》第二辑，《读书杂志》第二卷第二/三期合刊，一九三二年三月再版。

王宜昌：《中国社会史短论》，《中国社会史的论战》第一辑，《读书杂志》第一卷第四/五期合刊，一九三一年八月出版，十一月再版。

杜畏之：《古代中国研究批判引论》，《中国社会史的论战》第二辑。

余沈：《经验主义的、观念主义的和马克思主义的中国经济论》（一九三三年二月十九日），《中国社会史的论战》第四辑，《读书杂志》第三卷第三/四期合刊，一九三三年四月版。

王礼锡：《中国社会史论战序幕》，《中国社会史的论战》第一辑。

胡适：《我们走那条路？》，《新月》月刊第二卷第十期，一九二九年十二月。

史家唐德刚就曾说，从三十年代开始，批判胡适最烈的，正是陶希圣所在的社会史学派。“胡适学派和他们曾是世仇。”陶自谓在北大执教时，“颇受校中当权派胡适那一伙的歧视”。见陶恒生：《“高陶事件”始末》，湖北人民出版社，二〇〇三年。唐序第一四、一五页。

郑学稼：《社会史论战简史》，台湾，黎明公司，一九七八年。第一二一页。

钱锺书先生说：历史上很多——现在也就不少——这种不很合理的事例，更确切地说，很不合学者们理想和理论的事例。这些都显示休谟所指出的，“是这样”（is）和“应该怎样”（ought）两者老合不拢。颇可解读自由派学者对社会史论战之态度。见钱锺书：《七缀集》，上海古籍出版社，一九八五年。第一五九页。

参看唐宝林主编：《马克思主义在中国一百年》，安徽人民出版社，一九九八年。第一五九页

二〇〇三年十月，北京师范大学史学理论与史学史研究中心举办“二十世纪中国史学与中外史学交流国际研讨会”，笔者提交的论文即题为《大革命失败后马克思主义何以成为潮流》。该文所涉及的内容，兹不赘。

罗隆基：《论共产主义：共产主义理论上的批评》，《新月》月刊第三卷第一期，一九三〇年三月。

罗隆基：《论中国的共产：为共产问题忠告国民党》，《新月》月刊第三卷第十期，一九三〇年。

王造时：《由“真命天子”到“流氓皇帝”》，《新月》月刊第三卷第十一期，一九三〇年。

共十二册，分别由北京图书馆出版社、中央文献出版社于一九九七、二〇〇二年出版。

王造时语，同上。

见董必武：《共产主义与三民主义》，《解放》第一卷第六期，一九三七年六月十四日。

罗隆基：《对训政时期约法的批评》，《新月》月刊第三卷第八期，一九三〇年。

参看王奇生：《清党以后国民党的组织蜕变》，北京，《近代史研究》二〇〇三年第五期。第三八～七九页。

罗隆基：《论中国的共产》。

见《联共（布）、共产国际与中国苏维埃运动（一九二七～一九三一）》，中央文献出版社，二〇〇二年。《共产国际、联共（布）与中国革命档案资料丛书》第八册，第九七页。

蒋中正：《革命和不革命》，《新生命》第二卷第三期，一九二九年三月。

蒋中正：《中国国民党国民革命和俄国共产党共产革命的区别》，《新生命》第二卷第五期，一九二九年五月。

参看君素：《一九二九年中国关于社会科学的翻译界》，丁珉：《记北方人民出版社》，《国民党反动派查禁六七六种社会科学书刊目录》，见张静庐辑注《中国现代出版史料》乙编，中华书局，一九五五年。第七~二一、一七三~一八九、二〇五~二五四页。

一个典型的例子是彭真在监狱读了不少马列书籍，而监狱当局禁止阅读《水浒》《三国》一类所谓鼓励造反的书籍。见《彭真年谱（一九〇二~一九九七）》，上卷，中央文献出版社，二〇〇二年。第五七页。

戴季陶：《行易知难》，《新生命》第一卷第二号，一九二八年二月。

王与 AB 团的关系，尚无详细揭示。兹据罗惠兰：《论 AB 团始末》，载唐宝林主编《昨天的革命（一九一九~一九四九）》，香港，新苗出版社，一九九九年。第一五三~一六三页。又郑学稼：《社会史论战简史》，第六页。

李初黎：《十年来新文化运动的检讨》，《解放》第一卷第二四期，一九三七年十一月二十日。

陶希圣：《中国社会之史的分析》一九三五年本序。辽宁教育出版社，一九九八重排本。

陶希圣：《八十自序》，台湾，《传记文学》第卅三卷第六期，一九七八年十二月。这一点，连何兹全先生似乎都不太清楚，故曾以疑似的口吻说：“陶先生可能也是改组派”，“揆诸三十年代国内政治情况，国民党内的派系斗争和陶先生的思想情况，那时他靠近汪就比靠近蒋的可能性大。不过，我只是据理推想，没有根据。”见陶恒生：《“高陶事件”始末》，何序第七页。

何兹全：《爱国一书生：八十五自述》，第二七页。

一九二六年八月十七日，维经斯基在广州对顾孟馥说：“最近一段时间国民党过于布尔什维克化了，过于迅速地布尔什维克了。”“就拿我们的汪精卫来说吧，他从马克思主义的观点来论述一切，而马克思主义是共产党人的意识形态。他们把一切都建立在开展阶级斗争上。”见《联共（布）、共产国际与中国国民革命运动（一九二六~一九二七）》，北京图书馆出版社，一九九八年。第四〇一页。

见天生：《肃清对国民党与改组派的幻想》，《共产国际、联共（布）与中国革命文献资料选辑（一九二七~一九三一）》，中央文献出版社，二〇〇二年五月。下册，第一四九页。

罗易一九二七年五月二十八日在给共产国际执委会和斯大林的报告中所说：“原先的左派思想家顾孟馥成了不折不扣的反革命分子。”意指孟在政治上已经反动，但思想上还有所保留。《联共（布）、共产国际与中国国民革命运动（一九二六~一九二七）》，下册，第二八〇页。

何兹全：《爱国一书生》，第六六、七八页。

该刊因为宣传改组派主张而遭查禁。见张克明辑录：《第二次国内革命战争时期国民党政府查禁书刊编目（一九二七.八~一九三七.六）》，《出版史料》第三辑，上海，学林出版社，一九八四年十二月。

《前进》第一卷第三号，一九二八年七月。顾孟馥的某些论著因为宣传改组派主张而遭查禁，见张静庐编：《中国现代出版史料》乙编，第一七五页。

《中国社会形式发达过程的新估定》，《中国社会史论战专号》第三辑，《读书杂志》第二卷第七~八期合刊，一九三二年八月一日。

据罗君强《对汪伪的回忆纪实》，周佛海、陶希圣、梅思平成为好友始于一九二六年的“孤军社”。全国政协文史资料委员会编《中华文史资料文库》，中国文史出版社，一九九六年。第四三~五九页。

张漱菡：《直心巨笔一书生：胡秋原传》，台湾，皇冠出版社，一九八八年。上册，第三四六页。

王凡西：《双山回忆录》，现代史料编刊社，一九八〇年。第一七八页。

《新生命》第一卷第二号，一九二八年二月。

一九二九年八月十三日，中共中央作出《关于中共党内反对派问题》的第四四号通告，怀疑《新生命》是托派的秘密出版物，因为它“久已连篇累牍地登了托洛茨基的文章”。又周恩来《托洛茨基反对派在中国发生的原因及其前途》说，胡汉民、戴季陶、周佛海均宣传反对派，以便分离中共。

“中国的政治环境的确容许反对派在中国活动”，是中国托派产生的第一原因。见《共产国际、联共（布）与中国革命文献资料选辑（一九二七~一九三一）》，下册，第一一九页，一三二页。

见刘英士对熊得山著《社会主义之基础知识》的评论，载《新月》第二卷第三号，一九二九年五月。

如所出版的朱新繁著《中国农村经济关系及其特质》，即在查禁名单上，罪名是“根据马克思主义基本原则鼓吹中国农工参加阶级斗争诋毁本党与政府。”又如弗里曼著《苏俄底文学》，罪名为“普罗文艺理论”。见张静庐辑注《中国现代出版史料》乙编，第一八一页；丙编，第一五〇页。

《解放》周刊曾经刊登文章点名骂他。如凯丰《寄语北方青年》（第一卷第七期，一九三七年六月）即称他是“教育界的腐败份子”，“流氓教授”，是“教育界的最大耻辱”，“北方青年应不惜用一切努力，把这腐败份子从北方教育界中驱逐出去。”

按周谷城自称在关于中国社会方面著有三本小书，即《中国社会之结构》、《中国社会之变化》、《中国社会之现状》，由新生命书局于一九三〇、一九三一、一九三三年出版。写于一九三〇年一月十日的《中国社会之结构·弁言》则说，该书“第一章第二节头一项政治制度，我因同陶希圣先生谈话，受了他的暗示，自己的见解变了，很想再写过或修改一下。”

黎际涛发表《中国社会构造的史的观察》，赞同陶希圣的观点。见《新生命》第二卷第五期，一九二九年五月。

即熊得山（一八九一~一九三九），字子奇。一九二九年，与邓初民、李达等人在上海创办“昆仑书店”，出版介绍新兴社会科学书籍。著有《中国革命的出路》（现代中国出版社，一九二八年）、《社会主义之基础知识》（新生命书局，一九二九年）、《中国社会史研究》（昆仑书店，一九二九年）等。

《爱国一书生》，第五五、五九页。

上海新生命书局一九二九年一月三十日出版，三月十五日再版。《新生命丛书》乙种。辽宁教育出版社一九九八年三月重刊一九三五年新一版。本文采用新生命一九二九年版。

上海南强书局一九二九年六月十日初版。《新社会科学丛书》第十编。

上海新生命书局一九二九年十一月五日出版。

- 上海新生命书局一九三〇年五月十五日出版。
- 上海新生命书局一九三一年初版，一九三二年十一月二十日三版。
- 商务印书馆，一九三一年。
- 商务印书馆，一九三一年。
- 上下册，上海新生命书局一九三二年、一九三五年。重庆南方印书馆，一九四二年。上海中华印刷出版公司，一九四八年。
- 与沈巨尘合著，商务印书馆，一九三六年。
- 商务印书馆，一九三六年。
- 与武仙卿合著，商务印书馆，一九三七年。
- 重庆青年书店，一九三九年。
- 重庆南方印书馆，一九四二年。
- 重庆南方印书馆，一九四三年。
- 重庆文风书店，一九四四年。
- 与沈任远合著，台湾商务印书馆，一九六七年。
- 台北市启业书局，一九七四年。
- 台湾传记文学丛刊，一九七九年版。
- 台湾食货月刊社出版。
- 译者序言。
- 萨孟武译，陈望道等译为《社会意识学大纲》。
- 李季：《中国社会史论战批判》，第二一二页。
- 郝镇华编：《外国学者论亚细亚生产方式》，中国社会科学出版社，一九八一年。下册，第二九、三〇页。
- 《中国社会之史的分析》，第一九一页。
- 《共产国际、联共（布）与中国革命文献资料选辑（一九二七~一九三一）》，中央文献出版社，二〇〇二年五月。上册，第三二〇页。
- 《中国社会史论战批判》，第二七八页。
- 《中国社会史论战批判》，第二五六页。
- 杜畏之：《古代中国研究批判引论》。
- 王宜昌：《中国封建社会史》（一九三一年十二月二十四日）。
- 《中国社会形式发达过程的新估定》，《中国社会史的论战》第三辑。
- 邓云特：《中国历史上手工业发展的特质》，《中山文化教育馆季刊》一九三六年夏季号，一九三六年四月出版。
- 王宜昌：《论陶希圣最近的中国经济社会史论》，《中国经济》第三卷第一期，一九三五年一月。
- 吕振羽：《史学新论》（一九三六年），见蒋大椿主编：《史学探渊：中国近代史学理论文编》，吉林教育出版社，一九九一年。第七九一~七九二页。
- 见蒋大椿主编：《史学探渊：中国近代史学理论文编》，第七八六、七八八页。

陶希圣：《编辑的话》，《食货》第一卷第五期，一九三五年二月一日。参看吕振羽致陶希圣函（二月十七日），《食货》一卷八期，一九三五年三月十六日。

《新生命》第二卷第五号，一九二九年五月。

陶希圣：《编辑的话》，《食货》半月刊创刊号，一九三四年十二月。

陶希圣：《搜集地方志的提议》，《食货》半月刊第一卷第二期，一九三四年十二月十六日。

陶希圣：《中国社会形式发达过程的新估定》，《中国社会史论战专号》第三辑。

陶希圣：《编辑的话》，《食货》创刊号。

见周子东、杨学芹、季甄馥、齐卫平编著：《三十年代中国社会性质论战》，知识出版社，一九八七年。第五七~五八页。

陶希圣：《中国社会之史的分析》，第二四八页。

《共产国际、联共（布）与中国革命文献资料选辑（一九二六~一九二七）》。下册，第三七五页。

王宜昌：《中国社会史论史》，《中国社会史的论战》第二辑。

陶希圣：《中国社会到底是什么社会》，《新生命》第一卷第十期，一九二八年十月一日。

陶希圣：《中国封建社会史》，第四页。

陶希圣：《中国社会与中国革命》，第一九四页。

朱伯康：《现代中国经济的剖析》，《中国社会史的论战》第一辑。

朱伯康：《中国社会之分析》，《读书杂志》第一卷第二期，一九三一年五月一日。

《中国社会之史的分析》，第五九页。

《中国社会之史的分析》，第八一页。

《中国社会到底是什么社会》，《新生命》第一卷第十期，一九二八年十月一日。

《中国社会之史的分析》，第一六八页。

《中国社会之史的分析》，第一七三~五页。

参看李慎之为《游民文化与中国社会》一书所作的序《发现另一个中国》，《开放时代》一九九八年第六期。

陶希圣：《中国封建制度的消灭》上篇，《新生命》第二卷第三号，一九二九年三月。又见《中国社会与中国革命》一书的《封建制度抑资本主义？》。

《中国社会史的论战》第三辑。

陶希圣：《编辑的话》，《食货》半月刊第一卷六期，一九三五年二月十六日。

傅安华：《关于奴隶社会理论的几个问题》，《食货》五卷六期，一九三七年三月十六日。

周谷城：《中国社会之结构》，新生命书局，一九三〇年。《民国丛书》第一编第七七种，第四六页。

梅思平：《中国社会变迁的概略》，陶希圣编《中国问题之回顾与展望》，上海新生命书局一九三〇年五月十五日出版。

《中国社会史的论战》第三辑。

李洪岩，中国社会科学院副研究员。

陈寅恪致桥川时雄书笺证稿

范旭仑

近于《文字同盟》月刊偶睹陈寅恪函札一通，为北京三联书店《陈寅恪集·书信集》漏收者。《文字同盟》为日本国桥川时雄一九二七年四月创办于北京之汉学研究月刊，中日文合璧，上栏中文，下栏日文（自第二十一号期废止下栏），大三十二开，每期五十面左右，一九三一年七月停刊，凡三十又七号，以“欲在两国士大夫之诗文、往代鸿儒遗文及现代学艺两界之介绍，得有小补”为揭橥，撰文者中日皆有，颇为士人喜爱¹。桥川时雄字子雍，号醉轩，生于一八九四年，卒于一九八二年。编撰《中国文化界人物总览》（一九四〇年北京中华法令馆），收录民国以来文化界人士四千六百余人。主持纂修《续修四库全书提要》。陈寅恪此函即致桥川时雄者²，见一九二八年二月十五日出版《文字同盟》第十一号“函笺”栏，全文如下：

沈子培尚书墓志铭

清华学校教授 陈寅恪

子雍先生。日前匆匆。未及畅领教言，为歉。顷承赐《大典禅师》一册，感谢之至。近来有何新著？亟愿先睹，不识能早见示否。前清及沈子培尚书墓志，出自王观堂先生乎，颇思一读。[中略]如有此稿之抄录一通见示。因此文为观堂先生精心结构之作，而沈公又赤县神州近世第一学人，沈以未寓目为憾事。特此敬托，谅荷垂宥也。专此奉复，并伸诚悃。恭贺年祺。

格字是恪字之误，乎字是手字之误，及字疑为衍文，“沈以”之沈字当为殊字或洵字之误。《大典禅师》，日本小[白田]文鼎著，乃德川时代高僧大典禅师之传，其梗概可见《文字同盟》第九号。

沈曾植生于道光三十年，卒于民国十一年，字子培，号乙菴，室名海日楼，一九一七年张勋复辟，召为学部尚书，故遗民多喜以“乙庵尚书”称之。如罗叔蕴《丁戊稿·海宁王忠愍公传》：“与海内外学者移书论学，国内则沈乙庵尚书、柯蓼园学士。”又《贞松老人外集》卷三《恽南田画册跋》：“往岁在沪江，东轩尚书出南田画

范旭仑，大连图书馆副研究馆员。

册与予及王忠愍公并几公赏³。尚书谓：‘吾三人论学多同，未知论画何如。试各密拈八字以评之。’”云云。杨锺羲《王忠愍公墓志铭》（见《文字同盟》第十六号）：“所著《释币》及考地理诸作，为嘉兴沈尚书曾植所推挹。”冒鹤亭《癸巳花朝兑之六十生日作》有句云“谁为沈尚书”（引自冒怀辛《冒鹤亭先生年谱》页五四九），陈寅恪《王观堂先生挽词》，罗叔蕴尝面谀为“哀挽诸作之冠”者⁴，亦有“海日尚书互唱酬”之句（《陈寅恪诗集》页一三）。

沈子培墓志铭为汪兆镛辑入《碑传集三编》，撰者乃谢凤孙。“沈子培尚书墓志出自王观堂先生”未之前闻，不识陈寅恪何所见而云然。观一九二二年十一月罗叔蕴致王静安书：“此老文章风节，并世曾有几！公为草遗疏，但能用旧官。”王静安覆函云：“乙老遗疏，本朱戟臣来述慈护意⁵，属撰一稿。嗣陈仁先自杭来弔，遂以自任……其遗著成书尚少，而书眉及废纸所记颇可纂辑，意尚可得数卷。此事维当任之。”（萧文立等辑《罗振玉王国维往来书信》页五五〇）是王静安拟撰遗折而非墓志也。陈寅恪殆有所风闻而致误欤？

“沈公又赤县神州近世第一学人”似为当时物论。王静安《观堂集林》卷二十三《沈乙菴先生七十寿序》即云：“先生少年固已尽通国初及乾嘉诸家之说，中年治辽金元三史，治四裔地理，又为道咸以降之学。其于人心世道之污隆，政治之利病，必穷其源委，似国初诸老；其视经史为独立之学，而益探其奥窔，拓其区宇，不让乾嘉诸先生；至于综揽百家，旁及二氏，一以治经史之法治之，则又为自来学者所未及⁶……夫学问之品类不同，而其方法则一，国初诸老用此以治经世之学，乾嘉诸老用之以治经史之学，先生复广之以治一切诸学，趣博而旨约，识高而议平……学者得其片言，具其一体，犹足以名一家⁷，立一说，其所以继承前哲者以此，其所以开创来学者亦如此，使后之学术变而不失其正鹄者，其必由先生之道矣。”王静安并有挽沈子培联语⁸：“是大诗人是大学人是更大哲人四昭炯心光岂谓微言绝今日；为家孝子为国纯臣为世界先觉一哀感知己要为天下哭先生。”一九一六年六月七日罗叔蕴致王静安函亦云：“方今海内学者，以弟所知，无第二人可与公抗者。如乙老天才学力并绝等伦⁹，而博学无成，诚如尊论。若果有他生之说，但可资来世之智慧耳。”¹⁰“博学无成”乃有味乎其言也。钱默存《谈艺录》亦反复称道“博雅如沈乙菴”、“博览如沈子培”（页一四七、四二四），页二六且曰：“静安博极群书¹²，又与沈乙菴游”；《管锥编》页一五三四亦骈举沈曾植《海日楼札丛》¹³、王国维《观堂别集》。

王静安之学则赅赅出沈子培一头地。陈寅恪《王静安先生遗书序》曰：“王静安先生既歿，罗雪堂先生刊其遗著四集……先生之学博矣精矣，几若无涯岸之可望、辙迹之

可寻”；“能开拓学术之区宇，补前修所未逮”，“可以转移一时之风气，而示来者以轨则”，“吾国他日文史考据之学，范围纵广，途径纵多，恐亦无以远出三类之外，此先生之书所以为吾国近代学术界最重要之产物也”（《金明馆丛稿二编》页二一九）。陈寅恪并为清华大学王观堂先生纪念碑作铭文（亦收入《金明馆丛稿二编》页二一八）。《文字同盟》第四号（一九二七年七月十五日出版）为《王国维》专号，中载陈寅恪挽联：“十七年家国久魂消犹余剩水残山留与累臣供一死；五千卷牙签新手触待检玄文奇字谬承遗命倍伤神。”亦见罗叔蕴辑《王忠愍公哀挽录》。陈寅恪亦尝荐举罗叔蕴为清华国学研究院导师。

陈寅恪则踵武沈罗王之学而光大之，罗雪堂与陈寅恪书所谓“忠愍以后学术所寄，端在吾公矣”¹⁵，久号大师。陈氏后人邀钱默存为陈寅恪之墓题碑，钱默存以不工碑体而不敢“厚颜奋笔为标榜之资”逊谢焉（见《人民日报》一九八八年五月二十四日陈封雄《关于书法之道的妙喻》）。

殷王奉祀虞农黄三大氏考

——归纳详解甲骨文中之殷前古史体系

李元星

《易系辞》所述虞（伏）农黄三大氏即三皇氏（皇，大也），符合欧亚考古所见的旧石器时代渔猎、新石器时代农业、青铜器时代文明这三大历史进程。我国发现的各期原物、原址和人骨，证明三皇氏史是亘古生活实情的真传。人由近似禽兽，达到用火，烧石炙肉（以此祭远古祖先，远古无陶器更无铜铁器），穴居野处，知母不知父，造弓矢网罟，农耕，冶金，造字，进入文明。东海面几次降升，亦非神话，也无法臆造。这是人话，实话，是古来亿万人群真知的集中总结。人类进入人类学的智人阶段，大脑高度发达，有这个判断、记忆、概括和语言表达、传受能力的。疑古者未之思耳。康有为以为“上古渺茫不可考”皆诸家“假託”，是知识失传退化而已。只有近世考古学辉煌成果，才又得弥补此憾。数百万年先民史牵动人心，可不高度重视考古而敏以求索吗？

一九六三年春笔者发愤，用罗雪堂老承重孙罗承祖君二十年前所赠甲骨千片及拓片（二者由罗家三姑奶奶从王国维家带回来的，弃置空屋乱纸堆中。笔者翻出，罗君举以相赠）、罗王二氏著书，参以他书，藉古今汉字一脉相通之便，从卜辞中发现“虎（虞）、（列）山、黄（黄帝）”三大氏现知最早的文字记述。迄一九九三年共查知三皇称谓达二十型。二〇〇三年共确定二十三型（含王母、虎老、黄父）。

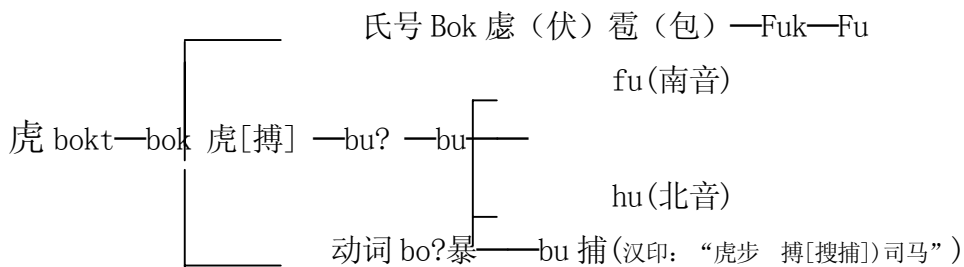
古书上常说“王者禘其祖之所自出”；非王不禘，这是特权。殷人“尚鬼”（尊祖），超过夏周二代。因此，在殷代甲骨中理应发现追远到虞、农、黄的祀典刻辞。放弃了不加试探（这是从总体上说，个别人稍有试探），才留下百年来的空白、忌避、遗憾、迷惘。

我们如果先有了“旧石器时代——伏羲、新石器时代——神农、青铜器时代——黄帝”即中国古史有真传的认识大前提，再加对于多少亿先民的智慧以及“贻厥孙谋”（给子孙打算）的赤诚还抱有一点信心（群众观点、民族自信）的话，集中精力勘察研究，就不难在甲骨文受祭对象中最终查出、归纳出对应于“虞农黄”的“虎—麓—黄”或“虎帝—[列]山—黄尹（君）”这样的历史体系来。这些名称的字都可以识，麓、

二字虽不通行，字典上也有。没有人认为“虎”即虞（伏）；“ ”丁山已读为“烈”（烈山氏神农），尚未读为列山；“黄尹”即黄帝古称。即使是“麓”（农），也仅当作农神，不认为是真实人物。总之，甲骨学一百年来，对于近乎明摆着的虞农黄这套殷前古史的传承，先入为主的偏见——疑古，知识上的缺欠——考古分期和古人训诂知识，使得我们“心不在焉，视而不见”。笔者今已得到无一缺环的文字训诂证据（重历史的内部联系）以及良好的研究思路，以显示殷代已突显地传有“虎（虞）麓（农） ”（黄）”的古史体系知识。

虞农黄出现的卜辞，现有约二百条，本文引用有代表性的六十五条。先从虞羲讲起，先对名号进行解诂，再附主要卜辞，以供认识，增强印象，提高判断。

伏牺的伏，古书作虞或包、苞（战国楚帛书作菴），而卜辞作“虎”则是虞氏古写。“虎、虞”皆从虎（有联系），实古今字，象形字转为形声字耳。“虎（虞）帝”二见，即捕帝，捕兽捕鱼的人祖。帝，有根蒂（缔结于支上的花果的把）与始祖义。“上帝”亦称帝，因为天地生人。称虞为帝（蒂），自然是以虞为“人祖”。农黄皆非人祖，故不得称“帝”。三“皇”之称，更是后起；各种说法主要是分期取材重点不同（是否包含“不知而作者”不敢说），并非历史有二或全伪。“虎（虞）老”，尊称。“ ”（如“羌”之作“姜”）、“ ”（读虎母，依彭邦炯说）。皆指虞氏母系。羲（牺）是周代附加的，指旧石器晚期的驯养动物。从语源观点看，后汉《白虎通义·五行篇》“虎之言搏讨也”，据《说文》“淦”字段注，“凡云‘之言’者，皆假其音以得其义”，则“虎、搏”二词音义可通，可推知古时“虎”（名）“搏”（动）未分化。捕来自搏，因留“搏（bok→bo? →bu）、捕，击取也”（《唐韵》、《集韵》、《类篇》、《康熙字典》）之训。“包，取也”（刘德、郑玄、晋灼¹）。《谷梁传》：“苞人民、殴牛马曰侵。”“苞”，王念孙读“俘”，亦“取”义²。“包”“捕”音义同源。由殷至汉，“虎”、“虞”（伏）、“菴”（包）五字实为一氏，语源为搏，击而取之，指狩猎者。通贯古今看，证据详备（或附会以庖厨、匏瓜生人，非本义）。虎（虞、伏、菴、包），即猎人，称为捕氏；搏（ ），击取也，捕俘；（暴支 ），击也；菴、砲、罇、刨（刨地），搏，取也（赌博、博取）、包（苞）。这些词为同源分化，皆训击训取，实音近义同。虎的音变谱系（示意）：



慮，必，-t尾。伯，都。搏，讨（《白虎通》）。旁证：琥珀 < 虎魄 = 捕魄(捕得形体，逃走魂灵，形体僵死)

卜辞文例（据姚孝遂、肖丁主编《殷墟甲骨刻辞类纂》及其《总集》、岛邦男编《殷墟卜辞综类》和笔者藏罗氏拓片、王氏拓片稍加校正）

一、辛口卜， 兴“虎帝”（合文）。按合当抬起“慮帝”（打猎的人祖）游行。

二、其[东]方，“虎帝”（合文）、亳土（社）燎 牛。按杨树达：“方帝，罗振玉疑五方帝之祀是也。”

三、丁丑卜，王： 豕羊用帝（禘）虎（慮）。十月。

丁丑卜，王： 勿帝虎。十月。

四、其又（侑）岁（胙）于虎。按侑胙于慮義。“胙，祭福肉也”（《说文》）。

五、 虎（慮）老，弼（弼，必）田 （衣?）。湄日亡 。按田猎以祭，重于用家养。

六、戊申卜， 贞： 其 （宇、铎）虎（慮）。按“帝（上帝）、虎（慮）、成（成汤）”一版连贞，足证虎之为慮，不会是高辛氏之才子之一的“伯虎”（郭沫若说）。

癸口卜， 設贞： 翌甲寅， 帝其令雨。

贞： 氏成。

七、其 （被）于“虎母”（合文）， 今日 ， 又(有)雨。

八、庚子， 子卜： 小 （牺?）（御）“虎母”。

九、其至[于]“虎母”。按其“至于”， 例指要祭祀到某一对象。此时， 不指到某地去。

一〇、甲子， 佳…… （读同慮）。

一一、王贞： 勿疋(胥， 待也)才（载， 祀也）“王母”虎隻（获）。

列山·神农氏方面， 解估较容易、顺利。“禴”， 据《说文》皆知为古农字。亦作“ ”， 艸、林通， 人皆知之。是祭祀对象， 很容易想到神农。尤其卜辞“ 年”“ 禱

‘才（初生）、兹（滋长）（跡、奕，美大）、成（成熟）’于 ”，是祷农作物生长的全过程。“ ”据《说文》可知读“列”，“ ”非列山而何？卜辞“乙”曰“立（莅）注（柱）事”，例以“立 事”，知是大名人了。“注”卜辞原写作上“盘”下“水”，结合神农名“柱”，便容易联想到盘倾水下，是会意“注”字（注、柱同音）。这就是列山柱了。《汉仪》“县邑常以乙日祀先农”，与卜辞合。又卜辞“甲寅卜，王：（农）示亞（塞）。五月。”祭神农祠，五月麦秋后是还愿，即赛神。亚，象形𠄎（行），十字路口全塞上，《汉书》还用“塞”为“赛”。“田”，王襄已释为田祖；“ 田”，张政烺解为年末祭，以神农为中心的大蜡之礼，都很合辙。“王大令众人曰：‘ 田（田祖），其受年！’十一月。”又：“贞：（括、合，该当也）辛亥 田。十二月。”，从口（言），三力（耒）为声符，即誦（誦）字。誦，合唱赞美（颂）歌。辛亥，神农死日（《路史》注）。羌字卜辞有跪坐形的，如“ 四土[之年]于羌（姜）宗”，祈求四方的年成于姜姓宗庙，也正合神农为姜姓。汉简“文姜”作“文羌”，《论衡·语增》“姜戎”作“羌戎”可证汉代羌姜还通用。由此可见，殷祭神农氏，古今一致，毋庸置疑。

一二、丁酉卜，其（祓）年于岳。按《月令》：祈年，择正月吉日。

乙酉卜，其 父甲（殷二十二代王祖甲），祷“才、兹、跡（奕）、成”于“ ”。 父甲，祷[于列山]。按祷，原作下从示，上为手持倒鸟，鸟为声符，读如岛、吊，《水浒》尚读此音以骂人。“ ”，丁山读“烈”，释“烈山氏”，不确，实应读为“ ”。

一三、丙午卜，即贞：翌丁未，丁（当也）麓（农），岁其又伐（人牲）。按《礼记·祭法》“厉山氏……有子曰农。能殖百谷。”

一四、旅（贞）：翌丁未，[丁]麓，岁（胙）口。在七月。按七月，祈秋成。

一五、甲寅卜，王：（农）示亚（塞、赛）。五月。按五月，麦秋结束。农事用夏时（笔者另有考）。

一六、乙（在全句眉上）。贞：立（莅）’注’事。按原作会意字（见附图八）。《鲁语》上、《左传》昭二十九皆有“柱”名。

一七、[王]大令众人曰：（誦）田（田祖），其受年。十一月。按 ，从三力（耒），耒亦声（段《注》：戾声）；協（协）字，从 十(zhip、hiep)声。殷时气温与战国《月令》基本相同，初冬十月已“天地不通……劳农而休息之”，十一月“冰益壮，地始坼（裂也）”。旧释“協耕”，误。

一八、 贞：王大令众人曰：[田，其]受年。

一九、贞： 辛亥 田。十二月。

二十、壬申卜， 四土[之年]于姜宗。

二一、 雨于姜。

二二、丙申卜，燎于姜，羊，雨。

慮、列山二大氏，亦常见同祭，有将近四十例的“慮、 山”三字合文，充分地表示了殷代人的黄帝前古史体系知识。 二十六见， 八见（参看姚肖二氏《类纂》中册六三九页），即慮列山，又有数例略作 、 。可以想见人们对“慮农”的历史概貌、特点，即采猎（掠夺）经济、生产经济、原始共产制，特别是年代先后，必然极其熟悉。所以战国百家没有不知慮农黄古史的，可说成了民族的常识。而西方到了马、恩发表《共产党宣言》的一八四八年时，还不知有原始社会。除非历代常用，群喜俗成，难得同一合文有四种写法——况是二名合写又分繁简、单双四式（双体示尊美之意），这在甲骨文中独一无二，特别突出。后则转为地名，无非慮列山之庙在此随之转为以庙名为中心的新地名而已。应考虑到命名的起因、变化，才有妥当的解释。不能忽略有时地名起自人名。

二三、 、禾[粮食，礼称百种]于(与)河，吉。按慮列山、百种、黄河，皆祭祀对象。民以食为天。

二四、弜(弼，必)至于 。按必祭祀到慮、列山(弜，旧释弗，不可取)。

二五、辛卯卜，王 鹿逐。亡災。按慮列山庙区域(附近)。

二六、壬子王卜贞：田 ，往来亡災。

王 曰：吉。隻(获)鹿十。

二七、翌日戊，王其田 ，刚于河。王受佑。按田，取兽；刚(网)取鱼。

二八、辛未卜，翌日壬，王其田 ，亡 。在 卜，扌，大吉。

二九、壬，王弜(必) 田，亡[災]。

三〇、 戊，省 ；田，亡災，不雨。按省视(祭拜)慮列山之庙，田猎（以祭也）。“省”，读如“晨定昏省”之省，省亲。

慮、农尚且祭祀，黄帝就更不用说了。要想在悬隔约五千年之后而顿然“有缘千载来相会”，还是很难的。 ，黄字，罗王二氏不识；王襄则认识了一半（“疑古黄字异文”）；郭氏识了，西周金文还是“ ”二形，但是不往黄帝身上想。郭氏以为夏代“即使有”，“最多是野蛮高级阶段”，还没有进入文明，则黄帝文明史为不可信而归之“神话”“可无论矣”了。顾颉刚以为“伪史”，且自己不搞甲骨文，只倚赖和相信别人，别人没有在卜辞中发现殷前古史资料，就误认卜辞不反映殷前古史知识了（“不

能发展到商以前”，顾氏一九三九年六月九日致杨向奎信中语)。显然，是“疑古”思想阻碍了他们的研究。

郭氏以黄为璜之本字（非⁴）而以“黄”借用为黄白颜色字（是）。皆从大，人形字，示心广体胖，犷猛壮伟之形。“大”上加“𠂇”（首字简形），以别于从“矢”之寅字。黄颜色之专用字（本字），卜辞作“𠂇”（旧未释；或释为“𠂇”，误“黄”为“寅”），今仅见三例，一般皆用“黄”形。𠂇，从絲，黄声；查《说文》可知其与籀文“𠂇”（緇）、“𠂇”（緇）、“𠂇”（緇）、小篆“幽”（从絲火，会意，山为火之讹）同一造字结构。后世颜色字，部首从“糸”（为“絲”之略），如红、紫、绀、緇、绿之例。“𠂇”，黄”，自为本字借字关系。卜辞“丙辰卜，𠂇：[王]立(莅)𠂇事”例之前出“立‘注’事”，直呼其名，自是超级大人物黄帝了。指殷王武丁在随后的戊或己日亲临祀黄大事。（戊、己于五行属“土”，黄帝土德）。《白虎通义·谥》说得系统、简明：“古者质（质朴无文、朴素直率），生死同称……名黄（不讳无谥），号有熊也。”《淮南·览冥》“黄神啸吟”，后汉人高诱注谓“黄帝之神”；唐代李善注《文选》所载班固《幽通赋》“黄神邈而靡质兮”句，引用后汉末期人应劭说“黄，黄帝也”。又出土的汉代镇墓文对黄帝有四种尊称：“大黄”、“黄君”（即卜辞“黄尹”）、“黄神”、“黄帝”，去掉“大”、“君”、“神”、“帝”的附加成分，显然与《白虎通》的“名黄”一致。卜辞除约一百二十条的“黄尹（君）”的主要称谓形式外，也有单呼一个“黄”的。前出“立𠂇事”外，如“贞：于黄告”，“[王]占曰：其卫于黄示”（黄帝神主），“步（酺）黄，𠂇（虎来）”，“癸卯卜贞：今日令取黄丁[丁班奉祀]人”，“贞：不牛、示，齐（斋）黄”，“贞：𠂇（服，人牲）于黄”，“黄令、戈方[法也]。二月”。“[字、饫]于黄 [𠂇（袖）⁵]，二羌”，饫于黄偶（黄帝夫人）。“偶”前必为个人专有的私名或庙号。足见《白虎通》“名黄”之说及汉代师说，完全可靠。早按照汉代这份“名黄”或“黄，黄帝”的训诂常识来读卜辞，不是早就发现殷代祭祀黄帝了吗？我们忽视了汉代训诂。《经籍纂诂》黄字下，也漏辑《淮南子》高诱注和《白虎通》“名黄”、《文选》李善注。《辞源》、《辞海》、《汉语大字典》、《大词典》皆无“名黄”之训，仅有“黄，黄帝简称”一训（如“黄老”、“炎黄”）。无怪一般人都不知黄帝本自“名黄”了。自《说文》（仅于媯字下注“古之神圣女”云云）以下，《玉篇》、《广韵》、《类篇》下及《康熙字典》，亦皆不载。今人大概只知到卜辞中去找“黄帝”二字。

元首称谓亦不免有古今变化，以“君”（尹）、“王”、“帝”、“皇”递升，“帝”“皇”二称是神化。黄帝时无“王”，只称为“君”（尹）；进入王朝时代的殷

代，一王之下有“多尹”即“多君”⁶，君已降为臣了。殷末期，王死后，被拔高称“帝”（“上宾于天”，在上帝左右之意），故周代改尊黄帝为“帝”。战国后期，齐自称“东帝”，秦随而亦自称“西帝”。到秦始皇就自称“皇帝”（皇，大也，光荣也）。这一过程，是很明显的，有据可查，不过人们不注意，死抱住“黄帝”二字，心想古代亦必如此。以今律古，不能如“度量衡”那样，而要知道有“古今之变”。就在这一通俗、实际上的称谓上绊倒了，近乎“差以毫厘，谬以千里”，多可惜。王国维当年误读“黄尹”为“寅尹”，据《切韵》“寅”亦读“脂”韵，因说黄尹是“疑亦谓伊尹也”。思不出商代。郭氏竟进而附合，利用清儒“黄”“衡”通用误说，改读黄尹为“衡尹”，“阿衡伊尹也”。“阿衡”与“尹”皆官职之名，以连称两个官职名去称谓人，有拍马味道，滑稽可笑；忘了卜辞“黄”，袖（偶）前必为人的私名（或庙号），岂能用官职名（通名）之妻去称呼人？卜辞无此例。而且也不顾“黄”字既借为黄白颜色字用，何能同时又借为“衡”？自造混乱。“黄羊、黄吕……”等皆不读“衡”，何独“黄尹”必读“衡尹”？未免太牵强可怪了。唐兰后来证明西周金文之“赤市[绂、围裙]幽黄”和汉代《礼记·玉藻》的“赤韞幽衡”的“黄”“衡”二字都是假借为“”（带子）字用的，亦作“亢”（即 = 纆），亢（），本象形二腿间的羈絆（如脚镣），皆绳、维、带、系之意；以金文“黄”为“璜”，释为玉佩，是误解⁷。

卜辞“呼黄、多子出牛（饫）于黄尹”，有力地证明，黄帝后代为黄氏，不是伊尹后代的衡氏。此条卜辞亦恰可证明：黄既假借为，就不能同时再借为“衡”。总的看来，黄帝祀礼级别，高于伊尹与殷代诸王。祭时有仪“卫”兵（《史记》：“迁徙往来无定处，以师兵为营卫”），牲数多时数十或百牛（伊尹通例不超数牛），人牲多时到十伐（伊尹偶见一伐）、甚至用“虎”“步（酺）黄，（虎来）！”大饮酒于祀黄大典，献虎来！（全部卜辞只见“王母”亦用虎）这是君王中的最高一级待遇，伊尹何足当此？这是很有力的“本证”（内证），很多人忽视了。与蚩尤一战，有著名的“女魃”故事（见《山海经》）。卜辞“饫伐于黄尹，亦饫于‘女蔑’[合文，依于省吾读]”。今按：“女蔑”，蔑下本作“伐”，古音同发（bat）。“女”，指社会处母系阶段。“魃”蒙古语“巴图鲁”英雄也勇士也，当是得到沙漠地区的蒙族勇士的援助。后来神话化（立此一说，供来者探究），如秦刻石“假威鬼神，以欺远方”之类。说黄尹即伊尹，何说？从哪方面看，“黄”、“黄尹”都是黄帝。

黄帝后裔，以“黄”为氏或国邑之名。卜辞亦有反映。前引“呼黄（黄氏）、多子出牛（饫）于黄尹（君）”就是。“壬午卜，争贞：黄入（纳）岁（胙），翌癸口用”，是

向殷王分送自己宗庙的祭肉，符合黄氏身为大宗的地位。也可查知殷前黄裔为“客”（如殷灭后的微子封宋，“为周客”，周不以为臣）。武丁时优待撤销：“贞：（括，合当也）王令，隹（惟）黄。”读为该令黄氏“王”（动词，去声，服事于殷王）。就是不再以客礼待之。“贞：勿令王（动词），隹（惟）黄。”是否定意见，不要令黄氏服王事。看“呼（黄）盘龙（仕）”，即呼黄氏往（今为今湖北黄陂县盘龙镇，有殷代盘龙城址）去当差。传说黄帝铸鼎（今河南灵宝县有铸鼎原，已发现黄帝时期的备用铜矿料），熟悉采炼的黄帝族团，经营“南金”（铜锡）是其所长吧。又“黄呼，往于微。”是把黄氏吩咐往微地去。大概是移民，黄帝后裔有“降居江水”（长江流域）的。是把黄帝后代分散开了吧。——前人分不开祖孙关系（分不清黄帝本人与其后裔的黄氏），把该作黄帝本人讲的“黄尹”、“黄”（或“ ”）也作殷代人讲，才犯了不见历史变化的片面观点。殷王室祭祀卜辞，一“追远”，不就出现了远祖了吗？这是很平常的不难懂的事。中国人“祀，祭无已（终止）也”（《说文》），辈辈世世无间断地祭祀下去，故有很强的历史意识，留下世界上唯一的系统丰富的历史记录。而“夷狄不祀”（《左传》）。西方大多数人认为上帝创造世界，据红衣主教们不科学的推算，才开始于西历纪元前的四千年到纪前数百年之间（共分四说）；遇见像中国古史的这样悠久、系统，西方人不怀疑，才算怪事，才是不正常的。所以，我们决不该“迷失自我”，“被人家牵着鼻子走”。人类的历史，按《圣经》的说法最多约六千年，而中国汉代时的史料则说是二百七十六万年，是西方的四百五十倍。历史的尺度有多长啊。中国在历史、文化上，确实有自己的特色，不能一概地与欧洲的相提并论，用西方历史的特点来套中国。我们应该看到相同之处，也要看到相异之处。

又，三大氏连举例：“其取 [虞列山]、 [焰=熊]有大雨。”“[酺礼时祭祀] [虞列山]……大乙（黄帝系）……。”“ [饬]于古[天也，祖根]至于大甲[隐含三大系]。”（参阅笔者《三皇氏史基本验证补》）。此当然传自前代。卜辞上溯到一切祖盘古（另有文）。

“虞”、“农”、“黄”，仅仅三个字，最概括、最系统、最简单、最逼真地表达了人类社会发展的猎、农、文明三大进程。大概只有中国才有这样一份历史知识及其一直不断的真传。这是中国文化特点之一，也是汉字文化特点之一。

三一、丙午卜， 贞：立 事。

三二、丙午卜， 贞：立 事。（罗氏拓片）。按与前者，同辞异卜。

三三、呼 盘龙（仕）。按古“才”、“载”、“采”、“事”、“仕”通。参看高亨编董治安整理《古字通假会典》。

- 三四、贞：于黄告。
- 三五、告于黄尹。
- 三六、于黄尹告 方。
- 三七、贞：勿于黄尹告。
- 三八、于黄尹卫。按卫，武装仪卫。军礼(殷王不见此礼)。
- 三九、其卫于黄示。
- 四〇、贞： [服]于黄。
- 四一、于丑卜，步(酺)黄， (虎来)!
- 四二、 贞：[王]不牛、示，齐(斋)黄。按斋戒之礼。非晶黄，形作三 。
- 四三、 黄令、戈方。二月。
- 四四、争贞： 于黄 [(袖)，偶也] 二羌。按袖，分化二音。一音袖，偶也；一音 (穗)，会也。皆配偶义。妻，夫人。
- 四五、呼黄(氏名)、多子出牛， 于黄尹。
- 四六、争贞：黄入岁(胙)、翌癸口用。
- 四七、 伐于黄尹，亦 于“女蔑”。
- 四八、其又(侑)蔑(魃) 伊尹。按 Bat 与伊尹，皆有大功，故祭之。
- 四九、 贞： [括(囊)，合当]王(动词)令，佳黄。
- 五〇、贞：勿令王(动词)，佳黄。
- 五一、 贞：令 [(履)]佳黄。按履，封地。又训禄，待遇。
- 五二、 黄呼，往于微。
- 五三、乙丑卜贞：翌丁 自黄尹十 三牢。
- 乙丑卜贞：翌丁 自黄尹十 三[牢]。
- 五四、癸卯卜贞：今日令 取黄丁[丁班奉祀]人，七月。按据此，黄帝有专庙，子孙守祀。
- 五五、贞：于乙亥入[纳]黄尹丁人。
- 五六、丙戌卜，争贞：取“黄尹”[合文]丁人， (虞)。按虞，瞭望告急。要求火速办好，如军令。
- 五七、入“黄尹”丁人。
- 五八、癸丑卜贞：令翌郭氏(致，于省吾读)黄执 [度，藏匿之逋逃者]。七月。按送还黄氏以囚徒或奴婢的逃亡者(常处罚以从军或为人牲)。

五九、贞：黄（孽）佳 蚩（疵）。按占黄国灾孽是否加重。“ ”、“有”有别（李学勤）。 ，“宇”本字，半穴居之洼处，借为“愈、馐”，加多也。，指示符号。

贞：黄 不佳 蚩。

六〇、 。贞：勿 。甲子卜贞：勿 。十一月。按 梏之动词“酷”，严格遵从旧礼节？可能已开始怠慢了。（或者读如“ ”，是梏虎，是夹捕老虎吗？）

甲辰贞：勿 。黄口。己酉。

六一、才（在）黄林 。（曾毅公《缀合编》）

六二、才黄 。（屯南）。按盖黄林次之略。 ，师旅所次之地（罗氏说）。

六三、其取[，祭名] （虑列山）、 [焰，熊]。有大雨。

六四、（酺礼时祭） （虑列山）……大乙……。按太乙（商汤），黄帝系。

六五、 [馐]于古（天也，祖源）至于大甲。按隐含三大系。

真是卜辞“具在，有明证也”——清代戴东原说“盖字义、名物，古人或失之者，可以详覈而知，古籍具在，有明证也。”（《毛诗补传·序》）。如能人一己百，人什己千地查、读下去，常常是能搞明白的。百年来，不识虑农黄庐山真面目，一是民族自信力度和生产观点的智慧问题，二是功夫到不到的问题（俗谚“功到自然成”；杨树达“学力未到，不能认识耳”）。让我们把其实是人类奇迹之一的虑农黄古史知识真传写进课本里吧。

后附甲骨文殷前古史三分期一览表兼古今中西古史三分期对照表，以醒目方式简括全文要点，进行“综考”，以求全面、精确深彻而牢固的认识。愿以“好学深思，心知其意”，“匡廖补缺”，“众志成城”共勉。

结论：虑农黄古史体系知识，完全可信。纯属人世实事的真传、实录，迥异于神话，更绝非伪史。不见石铜三分期和甲骨文虑农黄，必然铸成大错。“读书不寻源头”不行。

二〇〇三年七月十八日

李成斯校字

殷墟甲骨文中所含殷前古史三大分期的人名氏号一览表以及西方、中国古史三分期对照表

古今中西三分期	(甲骨)殷前古史三分期
---------	-------------

<p>考古学 古代社会学 《越绝书》</p>	<p>《易系辞》，《商君书》，《汉书·古今人表》，《泰晤士世界历史地图集·解说》</p>	<p>三大氏称谓 (三皇一词晚起数说)</p>	<p>卜辞要点考释 (殷人“尚鬼”，祭远祖虞农黄，正对)</p>
<p>旧石器时代 (蒙昧) 石兵</p>	<p>伏羲氏 (猎人)</p>	<p>虎(虞、伏、包) 虎帝(虞帝) (虞母) (王母)</p>	<p>虎，语源为搏一捕：“击取”（《唐韵》、《集韵》、《康熙字典》）。即捕帝。帝：如果之有蒂(根蒂，祖根)，如“上帝”。 尊称。读虞。指母系。 }专指始祖母。亦称“虎老”(兼男女)</p>
<p>新石器时代 (野蛮) 玉兵</p>	<p>神农氏 (农人)</p>	<p>(山，列山) 麓、(农) (一注) 田 (羌、姜) 羌宗(姜宗)</p>	<p>亦作烈山、厉山、连山。地——氏名。神农属此。 神农。 盘倾水下，会意“注”字，神农之名、《经典》作柱。 田祖。“ (誅， [li] 声) 田”，“告于田”。 即神农氏之姓。后汉时，羌、姜还通用。 姜姓宗庙。</p>
<p>青铜器时代(文明) 铜兵</p>	<p>黄帝氏 (文明人)</p>	<p>(、黄) (黄) 黄尹(黄君) 黄林 (灭、燄、焰) 黄</p>	<p>黄色本字，黄帝之名。子孙以为氏名。“古者质，生死同称----名黄，号有熊也。”（《白虎通义·谥》） 黄，本义：“ ”象躯干壮伟之美，已假借为 字用。 尹、君一字。以黄为名之君(汉代镇墓文称“大黄”、“黄君”、“黄神”、“黄帝”)元首称谓按君(尹)、王、帝、皇递升。周代改称黄帝(殷末王死称帝)。 尊称。《尔雅》“林，君也”。亦称“黄父”。 “灭”、“ ”、“炎▶同。焰 hiam 熊 hinm，有熊氏(“熊”下本从炎)。火上短画，指事符号，此指火苗。 黄帝配偶。黄帝“名黄”之确证。 因 前必为专名。</p>

原始社会	伏羲、神农相连	(慮、列山)	慮、列山二名，各具有“氏名兼地名、庙名兼新地名”四重用法。同一慮、列山合文，又分繁、简、单、双四种写法(卜辞唯此一例)，足证对慮农史系熟极了。
------	---------	--------	---

注释：

¹ 《汉书·叙传下》“包汉举(韩)信”颜注引“刘德”；《易·系辞》“包羲氏”，《经典释文》引“郑云”。《汉书·贾谊传》“淮阳包陈以南”颜注引“(晋初)晋灼曰”。

¹ 王引之《经义述闻》(单行本；《清经解》在卷一二〇四)。

¹ 《方言》八：“关东西，虎谓之伯都。”

¹ 详见笔者《殷卜辞黄帝事项考正献言》。

¹ 是(穗)声，汉代有称妻为“会”的。“袖”是偶声，“速”也。“、袖”古今字，声音有分化而已。

¹ 卜辞“多尹”亦作“多君”，尹君一字。古每通用——章太炎《文始》、朱起凤《辞通》卷二十，二十六宥、孙海波《古文声系》二册諄部四、五。卜辞有口无口常无别，如石厂、啓、商、君尹(见赵诚《甲骨文简明词典》五九、六〇页)。

¹ 详见笔者《殷卜辞黄帝事项考正献言》一文。

李元星，旅顺博物馆离休干部。

清朝关于海防建设的两次讨论

辛欣

人类社会在科学不发达的时期，海洋是国家的天然屏障，能够有效地阻挡异族的入侵。历史上的中国即是如此，东临浩瀚无垠的太平洋，明朝以前的几千年间，外患多来自北方的游牧民族，而漫漫海疆则平安无事，海防松弛。然而，当世界进入近代史以后，情况发生了明显变化，西方列强率先掌握了先进的航海技术，海洋再也不是不可逾越的天堑。为了掠夺资源，获取利益，西方列强凭借坚船利炮打开了中国的大门，使中国沦入半殖民地、半封建的深渊，饱尝被掳掠、奴役之苦。同时，来自东瀛的觊觎和袭扰也令国家雪上加霜。面对于此，清朝内部展开了两次海防大讨论，以求固国强兵之路。

—

一八四〇年、一八五六年两次鸦片战争，中国均以战败告终。面对战争的失败，清朝朝野上下震动，许多有识之士深感国家忧患，积极主张筹办海防，御敌强国。一八三九年，林则徐向美国人买进一艘一千零八十吨重的商船，将它改造成舰艇，试图从装备入手改造水师，筹建海军。一八四二年，道光皇帝三次下谕，传令川鄂及沿海各省制造大船，且设法购买外舰，甚至还要奖励“捐资制造”者。在此号召下，开明绅士潘仕成、潘世荣等人捐造战船、研制火炮。清政府中某些主持朝政的王公大臣如奕訢、文祥等也认为，“洋人之向背，莫不以中国之强弱为衡……我能自强，可以彼此相安，潜惧其狡焉思逞之计。否则，我无可恃，恐难保无轻我之心，设或一朝反复，诚非仓猝所能筹画万全。今既知其取胜之资，即当穷其取胜之术，岂可偷安苟且，坐失机宜！”¹因而主张不能“再事因循”，亟宜力图振兴，购买外国船炮，以为“自强之计”。²此时，太平天国运动声势浩大，如火如荼，几欲攻克上海。

面对外患、内乱，清政府意识到海防的重要性，决心建设一支强有力的海上军队，从而拉开了中国近代海军建设的序幕。海防讨论即是其中重要的一步。直接引发清廷内部海防大讨论的是日本侵台事件。日本明治维新以后，国内矛盾尖锐，为了转移国内视线，明治政府急于向外扩张，借琉球船民被杀之事，首先把侵略的矛头指向台湾。琉球本是中国的属国，地处太平洋与东海之间，由大小不等的诸多岛屿组成。自明朝开始，琉球国王即接受中国皇帝的册封，并且向中国纳贡。一六〇九年，日本萨摩藩以武力控

制了琉球北部诸岛，并强迫琉球每年向萨摩藩主纳贡。在此后的二百多年间，为了在与中国的贸易中获得好处，日本人允许琉球继续以藩属地位与中国保持着宗藩关系，而清政府却全然不知琉球的双重身份。一八七一年底，两艘琉球贡船遇风飘至台湾，有五十四名船员被土著高士佛、牡丹两社居民杀害，其余船员在台湾地方当局的救护下转道福州回国。

一八七二年，日本册封琉球王尚泰为“藩主”，强迫建立日、琉宗藩关系，为其吞并琉球做准备。一八七三年三月，日本商人乘船贩盐，遇风船沉，凫水至台湾，被当地居民营救，并由地方官安排护送回国，日本外交官致函中国表示感谢。孰料不久，日本借口商人在台被抢之事，悍然出兵进攻台湾。一八七四年五月七日，日军在台湾南部登陆，遭到当地民众的顽强抵抗。六月三日，日军攻占牡丹社，并在龟山建立“都督府”。

清政府闻讯后，一面通过外交手段与日本交涉，一面派兵舰进驻台湾和沿海各地。从当时双方的实力对比看，中国占有绝对优势，获取战争胜利的把握很大。但由于缺乏作战信心，不愿同日本开战，清廷最终妥协让步，与日本签订了《北京专条》，付给日本恤银五十万两，日本撤军。

此次事件虽然以日本撤军而告结束，但在中国朝野却引起强烈震动。一八七四年十一月五日，即《北京专条》签订的第六天，恭亲王亦訢代表总理衙门向朝廷递呈了一份关于切筹海防的奏折，他在奏折中建议就“练兵、简器、造船、筹饷、用人、持久”等六条紧要应办事宜，“飭下南北洋大臣，滨江沿海各督抚、将军，详细筹议，将逐条切实办法，限于一月内奏复，再由在廷王大臣详细谋议”。³与此同时，朝廷又收到广东巡抚张兆栋转呈的前江苏巡抚丁日昌所拟的《海洋水师章程》。《章程》共六条，是丁日昌早在一八六七年任江苏布政使时所提出的关于建立三洋轮船水师的构想，具体内容是：在沿海划分三洋，设北洋提督于大沽，辖直隶、盛京、山东各海口；设中洋提督于吴淞口，辖江苏、浙江各海口；设南洋提督于厦门，辖福建、广东各海口。每洋配备中等到根驳十艘，无事各自出洋梭巡，有事则互相援应。⁴经皇帝谕准，两个文件由军机大臣密寄直隶总督李鸿章、两江总督兼署江苏巡抚李宗羲、钦差输台湾待处海防兼理各国事务大臣沈葆楨、盛京将军都兴阿、闽浙总督李鹤年、湖广总督兼署湖北巡抚李瀚章、两广总督英翰、暂署两广总督广东巡抚张兆栋、漕运总督署山东巡抚文彬、江苏巡抚吴元炳、安徽巡抚裕禄、浙江巡抚杨昌濬、江西巡抚刘坤一、福建巡抚王凯泰、湖南巡抚王文韶，由此引发了晚清史上关于海防建设的著名大讨论。

不久，各将军、督抚的复奏陆续到京，对海防建设发表了各自的意见。李鸿章、文彬、杨昌濬、王凯泰、刘坤一、沈葆楨主张三洋水师之议，惟地域所分略有不同；⁵“李瀚章、李鹤年主张于南北洋分设外海水师；⁶王文韶称简任重臣督办海防，驻节天津，慎选熟悉海洋之提镇作分统，分布沿海；左宗棠则明确反对，认为海防一水可通，若划三洋，畛域攸分，彼此势均力敌，意见难同，督抚亦成虚设。⁷关于铁甲舰，除了丁宝楨明确宣布山东暂时不购，李宗羲表示要慎重，需酌定停泊处所，试验是否适用外，⁸各地疆臣都支持购买。

大学士文祥在讨论中提到“日本狡焉思逞，更甚于西洋诸国，今之所以谋创水师不遗余力者，大半为制驭日本起见。”⁹第一次把日本定为假想敌，奠定了中国近代海军的战略使命。但文祥错误地估计了明治维新对日本的意义，以为日本国内必将动乱，短时间内没有精力侵略中国，故而放慢了中国现代化的进程，给日本提供了可乘之机。

一八七五年二月二十二日，清廷发布上谕，将所有原奏和复奏下发给在京亲郡王会同大学士、六部九卿悉心妥议。这些士大夫保守落后，既对开展洋务活动持否定态度，又坚决反对加强海防的主张。

在此次海防讨论中，除去士大夫的反对声音外，还存在着“海防”与“塞防”的分歧，其代表人物为李鸿章和左宗棠。

所谓“塞防”，是指对中国西北边疆的防卫。西北边疆的危机发生于十九世纪六十年代中期。一八六四年，阿訇妥明利用当地人和汉人发生纠纷的机会，在乌鲁木齐起事，自号“清真王”。一八六五年，中亚浩罕汗国军官阿古柏率军队侵入新疆，击败妥明及其他地方割据势力，占领乌鲁木齐，并向北方扩充实力。一八七一年，当阿古柏势力继续北犯时，俄国抢先出兵侵占伊犁。英国为了不让新疆落入俄国之手，从而逼近克什米尔和印度，除去在外交上承认阿古柏政权，还向其提供武器。此外，土耳其也阴谋插手新疆，为阿古柏提供武器和人员方面的援助。新疆形势变得十分错综复杂。

为了稳定新疆的局势，清政府决心用军事手段解决危机。一八六六年，左宗棠奉命调任陕甘总督，他用了七年的时间，平定了当地的回民起义。一八七四年，当左宗棠筹划移兵新疆，准备进军哈密时，东南沿海发生了日本侵台事件，海防出现了危机。如何应对海防和塞防，财政投入的重点放在何外，成为清廷国防战略决策方面所面临的最大问题。

李鸿章认为，国防的重点已从西北边塞转移到东南沿海，因此应把有限的财力投入到海防建设上。一八七四年十二月十日，他在“筹议海防折”中指出，此时开办海防，约计购船、练兵、简器三项，至少先需用经费一千万两。国家财力有限，无法既备东南万里海疆，又顾西北万里饷运。新疆地区无论开辟之难，“即无事时，岁需兵费尚三百余万，徒收数千时之旷地，而增千百年之漏卮，已为不值。新疆北邻俄罗斯，西界土耳其、天方、波斯各国，南近英属之印度。外日强大，内日侵削，今昔异势，即勉图恢复，将来断不能久守。新疆不复，于肢体之元气无伤；海疆不守，则腹心之大患愈棘。”主张“招抚伊犁、乌鲁木齐、喀什噶尔诸部，准其自成部落，略奉中国正朔即可。而已经出塞及尚未出塞各军，可撤则撤，可停则停。其停撤之饷，即移作海防经费。”¹⁰主张海防为重点的，还有醇亲王奕譞、刑部尚书崇实、御使余上华、刑部左侍郎黄钰、浙江巡抚杨昌濬、山西巡抚鲍原深、河南巡抚钱鼎铭、前江苏巡抚丁日昌等。

左宗棠反对李鸿章的观点。他指出，收复新疆是整个国防战略形势的需要。中国定都北京，蒙古环卫北方，百多年来无烽燧之警，不仅前代的九边皆成腹地，即由科布多、乌里雅苏台以达张家口，亦皆分屯列戍，斥堠遥通，然后畿辅之地太平无事。重新疆者，为了保蒙古；保蒙古者，为了卫京师。西北臂指相联，形势完整，才无隙可乘。反之，新疆不固则蒙古不安，不仅陕西、甘肃、山西时虞侵轶，防不胜防，即直北关山亦无晏眠之日。他又说，就目前形势而论，西方列强断不至在沿海挑起战争，而关外贼氛极炽，收复新疆有燃眉之急。眼俄国、英国尚不会介入中国平定叛乱之举，此时若弃置不问，则后患方长。再说海防本有经常之费，所缺无多，塞防经费不足，官兵连年欠饷已达八百余万两，即使停兵撤饷，对海防的帮助也不会很大。军机大臣文祥与左宗棠颇有同见，并坚信乌鲁木齐辖境不难指日规复。湖南巡抚王文韶也认为海疆之患西陲军务之成败以为动静，所以应首先解决新疆问题。

海防与塞防的论争，是清朝廷内部关于国防战略重点放在何处的讨论。虽然两方据理力争，从各自集团的利益出发批驳对方，但本质上没有“爱国”与“卖国”之分，只有孰重孰轻之别。台湾事件后，海防建设刻不容缓，需要大量的国防投入，不能不办。而新疆问题关系到领土完整和北京安危的问题，也不能不顾。汇集群臣的意见，清廷最后做出决定：海防与塞防并举。一八七五年五月三日，清廷任命左宗棠钦差大臣督办新疆军务。五月三十日，任命沈葆楨、李鸿章分别督办南北洋海防事宜。

一八七五年五月三十日，恭亲王等上奏，对长达半年之久的“海防筹议”进行总结，并就总理衙门原奏六条，参酌诸议，提出办理意见。简派分段督办海防事宜大臣两

员，专理其事。关于练兵，由于财力，请先就北洋创设水师一军，俟力渐充，就一化三，择要分布。关于筒器、造船、新立外海水师应用枪炮、水炮台、水雷，应随宜购办。并派员赴名国学习制造诸艺。铁甲船拟先购一二只试用，果有实效，再行购买。¹¹同日，朝廷发布上谕：海防关系紧要，既为目前当务之急，又属国家久远之图，若筑室道谋，仅以空言了事，则因循废弛，何时见诸施行？亟宜未雨绸缪，以为自强之计。惟事属创始，必须通盘筹划，计出万全，方能有利无害。若始基不慎，过于铺张，既非切实转以滋害，贻误曷可胜言。计惟有逐渐举行，持之以久，讲求实际，力戒虚糜，择其最要者，不动声色，先行试办，实见成效然后推广行之，次第认真布置，则经费可以周转，乃为持久之方。南北洋地面过宽，界连数省，必须分段督办，以专责成。着派李鸿章督办北洋海防事宜，派沈葆楨督办南洋海防事宜所有分洋、分任练军、设局及招致海岛华人诸议，统归该大臣等择要筹办。其如何中巡历各海口，随宜布置，及提拨饷需，整顿诸税之处，均着悉心经理。如应需帮办大员，即由李鸿章、沈葆楨保奏，候旨简用。各该省督抚务当事事和衷共济，不得稍分畛域…至铁甲船需费过巨，购买甚难，着李鸿章、沈葆楨酌度情形，如实利于用，即先购一两只，再行续办。海防用度浩繁，如何提拨应用，即著户部、总理各国事务衙门妥议具奏。¹²至此，清廷第一次海防讨论落下帷幕。

二

为了稳固在越南的殖民统治，扩大对中国资源的掠夺和利益的占有，法国于一八八四年发动了对中国的侵略战争。在此次战争中，中国损失惨重，海防受到毁坏，海运处于瘫痪，商贸、运输受到威胁…中华民族的危难进一步加深。面对于此，有识之士痛感加强海防，提高战守能力的重要性。与此同时，清廷也认识到这一点，在战后发布的上谕中指出：“惩前毖后，自以大治水师为主。”¹³主张在朝廷内外展开第二场关于海防的大讨论。直接引起第二次海防讨论的钦差督办福建军务的左宗棠，他在一八八五年三月十一日所呈的《请旨敕议拓增船炮大厂以图久远折》中指出：“海防以船炮为先，船炮以自制为便，此一定不易之理也”。中国所制各船，“多仿半兵半商旧式，近年虽造铁肋快船，较旧式为稍利。然仿之外洋铁甲，仍觉强弱悬殊。船中枪炮，概系购配外洋兵船厂所用，又有多寡利钝之分，所以夷衅一开，皆谓水战不足恃也”。“战固为难，

守亦非易，敌人纵横海上，不加痛创，则彼逸我劳，彼省我费，难与持久；欲加痛创，则船炮不逮”。因此主张仿造铁甲船与后膛巨炮，称此为“国家武备第一要义”。¹⁴

一八八五年六月二十一日，清廷颁布“上谕”，分析中法战争失败的原因和今后海防建设的方向。“上谕”称“自海上有事以来，法国恃其船坚炮利，横行无忌。我之之筹画备御，亦尝开立船厂、创立水师；而造船不坚，制器不备，选将不精，筹费不广。上年法人寻衅，迭次开仗，陆路各军屡获大胜，尚能张我军威。如果水师得力，互相援应，何至于处处牵制。当此事定之时，惩前毖后，自以大治水师为主。船厂应如何增拓，炮台应如何安设，枪械应如何精造，均须破除常格，实力讲求。至于遴选将才，筹画经费，尤应谋之于豫，庶临事确有把握。着李鸿章、左宗棠、彭玉麟、穆图善、曾国葵、张之洞、杨昌濬各抒所见，确切筹议，迅速具奏……毋得蹈常袭故，摭拾从前敷衍之词，一奏塞责！”¹⁵

一八八五年九月三十日，慈禧太后发布懿旨，将海防建设的讨论扩大至军机大臣、总理各国事务衙门王大臣及醇亲王。

从各省督抚的复奏和诸大臣会议的情况看，此次讨论的重点分为以下几个方面：

（一）关于设立海军中央领导机关。参加讨论的多数人主张设立海军中央领导机关，但具体如何设置存在分歧，出现了三种意见：第一种意见主张海军归中央统辖为主，在京城设立总理水师衙门，特派公忠体国、晓畅戎机之亲王，总理水师事宜，再由各地方官员担以相应的职责。代表人物为吴大澂。他认为“各省疆臣有稽查之责而不必分其权，有协助之饷而不能制其肘，有咨调分防之例而不能供其差遣。”¹⁶第二种意见坚持海军由中央直辖。如秦钟简奏：海军分三军“别设统领，不归督抚，有事更立大帅。”¹⁷第三种意见是水师以地方督抚节制为主。代表人物为两广总督张之洞。他提出海军分四大支，“每支设海军统领一员，左右翼分统各一员，辖于统领”，“左右翼总兵，均听该洋面督抚调遣，而统隶于京师”。¹⁸

（二）关于组建海军。对于是否建立海军的问题，所有参加讨论的人都达成共识，认为势在必行，刻不容缓。至于具体建法，各持己见，互不相同。主张建四支海军的有穆图善、李鸿章、张之洞、李元度（贵州按察史、布政使）等。四支海军分别为北洋、南洋、粤洋、闽洋。主张建三支海军的有杨昌濬、秦钟简等。三支海军分别为北洋、南

洋、闽粤洋。关于海军的建法还有另外一种意见，主张把海军划分为守卫沿海的防御舰队和巡弋大洋的巡洋舰队，其代表为左宗棠、叶廷春。在讨论创建海军问题的过程中，李鸿章、张之洞、李元度、秦钟简、左宗棠等人还分别提到了舰船编制的问题。

（三）关于船炮制造。从复奏看，参加讨论的人对此问题各有主张。左宗棠等认为“海防以船炮为先，船炮自制为便”；¹⁹李鸿章则主张舰船以购买为主；多数人主张分工自造与购买相结合，鉴于当前形势，应当首先购买以应急需，然后再过渡到自造为主。为了自造舰船和武器，左宗棠、李鸿章、张之洞等都主张开采煤铁铸造枪炮。

（四）关于选将育才。这是此次讨论中的重要问题。李鸿章认为“选将储才之法，尤为至要至急”，要多办学堂，鼓励有识之士学习海军，并提倡去国外留学。张之洞等主张，除在国内广设学堂，自己培养海军人才外，还应“选派精壮用心之员弁生徒，出洋习练”，既可“周知诸邦口岸形势，战船规制，练习风涛驾驶，练船即为学堂，兼可讲习诸艺”。²⁰

（五）关于经费筹措。参加海防讨论的大多数人主张通过裁减兵勇、“开煤铁、创铁路、兴商政”等形式，开源节流，撙节经费，建设海军。

通过讨论诸大臣认为，“自沿海设防以来，亦尝立船厂，设机器局，制造轮船、枪炮，历年既多，所费甚巨，未尝不收效一二，而缓急究不足恃。”²¹其中的原因有二，一是经费不足。一八七五年第一次海防筹议时，虽然奏定南北洋海军经费，由各省洋税厘金项下，筹拨银四百万两，分解南北洋各二百万两作为海军经费。但不久又移作他用，每年实解南北洋经费不及三四成。二是人才不济。各洋海军所谓的将才，大多是旧时水师统带长龙、舢板之人，连海上操船的经验都很缺乏，更不要说懂得轮机、罗经、测量学。管驾不得其人，则有船与无船同。“筹饷、选将二者，如此甚难”。因此得出结论：“目前以精练海军为第一要务”。建议从以下两方面入手解决海防建设问题：一是成立海军衙门，“拟请特派王大臣综理其事，并于各疆臣中简派一二人会同办理，将应办事宜参酌时势，实心筹画，一面广求将才，筹定专饷，再行请旨遵行”。二是“拟

请先从北洋开办精练水师一支”，其它各洋“此后分处筹款，次第兴办，自可日就扩充。”²²慈禧太后对此建议表示满意，发布懿旨予以批准。

三

两次海防大讨论对清朝海军的发展产生了重要作用。在第一次海防筹议之后，清廷确定了此后十年海军发展的基本方针——南北洋分洋、分任，齐头并进。在此方针指导下，四洋海军都获得了不同程度的发展，军舰数量猛增，特别是定远、镇远等铁甲舰的购置，大大增加了海军实力。然而，由于清朝固有的封建体制，第一海防之议中的许多设想未能完全实现，如各洋海军的平衡发展与协作，等等。

清朝有关海防建设的第二次讨论，距第一次讨论的时间相差十年，经验更为丰富，认识更为深刻，对后来的影响也更为深远。首先，讨论着重筹议海军建设的全局性问题，把精练海军作为第一要务，成立海军领导机关作为重要议题，促进了中国历史上第一个全国性的海军领导机构——海军衙门的产生。海军衙门的设立，顺乎当时世界发展的潮流，适应中国近代海防的需要，是中国海防建设史上的一座里程碑，对统一海防，共御外侮起到重要作用。其次，讨论总结了第一次讨论以来的经验教训，根据国家经费情况，确定了“先就北洋精练水师一支”的方针，使我国第一支近代化的海军——北洋舰队仅用了三年的时间就建成了，促进了中国海军近代化的进程。另外，讨论加强了全国的海防意识，朝廷内外建设海军的呼声高涨，大家纷纷为此献计献策。兴办学堂，培养海军人才，建设海军基地，形成完整的防务系统等建议，为甲午战争前后中国海军的发展确立了方向。

注释：

《总理各国事务恭亲王等奏》，《洋务运动》（三）第四六七～四六八页。

《奕訢桂良文祥奏折》，《洋务运动》（二），第二二一页。

《总理各国事务衙门奏》，《洋务运动》（一），第二六二七页。

《筹办夷务始末（同治朝）》卷五十五，第二一页。

见李鸿章：“筹议海防折”（同治十三年十一月初二日），《李集·奏稿》，卷二十四，页十八；“署山东巡抚漕运总督文彬奏”（同治十三年十月十九日），“浙江巡抚杨昌濬奏”（同治十三年十一月初四日），“福建巡抚王凯泰”（同治十三年十一月十一日），“江西巡抚刘坤一奏”（同治十三年十一月十七日），《筹办同治夷务》，卷九八，页三一，卷九九，页三四、四四，卷一百，页二二。沈葆楨：“复陈海洋水师片”（同治十三年十二月十五日），《沈文肃公政书》，卷五，页二二。

李瀚章：“奏议海防江防各事宜折”（同治十三年十一月初四日），《合肥李勤恪公政书》，卷六，页二十；“闽浙总督李鹤年奏”（同治十三年十一月十四日），《筹办同治夷务》，卷一百，页一九。

“光绪元年正月二十九日总理各国事务衙门奕訢等到照录陕甘总督左宗棠签注丁日昌条陈单”，《洋务运动》丛刊，第一册，第三一四页。

8 丁宝楨：“筹议海防应办事宜折”（同治十三年十一月二十日），，《丁文诚公奏稿》，卷十一，页七；李宗羲：“复奏总理衙门六条疏”（同治十三年十一月），《洋务运动》丛刊，第一册，第七二页。

9 李鸿章：“议复梅启照条陈折”（光绪六年十二月十一日），《李集·奏稿》，卷三九，三四页。

10 《李文忠公全书·奏稿》卷二十四，第一九页。

11 《光绪元年四月二十六日总理各国事务衙门奕訢等奏折及附单》，《洋务运动》（一），第一四四页~一四六页。

12 《着李鸿章、沈葆楨分别督办南北洋海防谕》，《清末海军史料》，第一二~一三页。

13 《光绪十一年五月初九日上谕》，《洋务运动》（二），第五五九~五六〇页。

14 《左文襄公全集》奏稿，卷六四，第六~八页。

15 《光绪朝东华录》，第二册，第一九四三页，光绪十一年五月丁巳条。

16 《会办北洋事宜吴大澂奏海防条议折》，《清末海军史料》，第四六~四七页。

17 《总理各国事务衙门遵旨会议海防折》，《清末海军史料》，第六一页。

18 《两广总督张之洞奏筹议大治水师事宜折》，《清末海军史料》，第五一页。

19 《左文襄公全集·奏稿》卷六十四，第六页。

20 《张文襄公（之洞）全集·奏议》卷十三，总第一一四二页。

21 《总理各国事务衙门遵旨会议海防折》，《清末海军史料》，第五八页。

22 《总理各国事务衙门遵旨会议海防折》，《清末海军史料》，第五八~五九页。

辛欣，大连图书馆副馆长、副研究馆员。

《老子》“三”为“气”考

李成充

中国历史上的春秋时代，是“春种秋收”农业文明模式的集先人文化大成的历史时代。《老子》是这个伟大时代的产物之一。老子道（一、二、三）的思想，现在可以说，最晚源自三千多年前商代的“盘”与“古”，最早源自八千多年前伏羲八卦哲学时代阴、阳、阴阳合气、气生万物的思想。任何一个民族传统文化的精华，都是那个民族历代学人千锤百炼的结果。因此，对先人思想已经重修了的原本《老子》，历经后人重修，亦不足为奇。历代有名与无名的诸君如太史儋、河上公、王弼、马叙伦等等，凡是对老子思想传播出过力的学人，皆功不可没。

今本《老子》含有气字，除“道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和”而外，还有“专气至柔，能如婴儿乎”、“心使气益强”。

马叙伦《老子校诂》说：“‘道生一……冲气以为和’二十五字虽已见于《淮南·道应训》引，然《淮南》未明称是《老子》语。……然《老子》所谓一即道，今言道生一，已与《老子》义谬。……三更何指，况万物复由三生乎。疑此乃后人据《淮南》麁入……此是汉人说也。”很有道理。

《说文》：“假借者，本无其字，以声托事”、“转注者……同意相受。”所谓“同意相受”，段玉裁注云：“谓意旨略同，义可互受。”“假借”和“转注”都是借字，只是前者借字的根据是同音，而后者是同义。但无论如何，二者的结果都造出了文字异形以致难以识读的局面。

伏羲八卦哲学系统的阳爻“一”；阴爻“--”及其简便写法，“=”、“-”；诸卦象已有“音、义、形”和载体之实，所以是原始汉字。依据原始汉字的产生和进化的历史，再加上春秋战国时代是汉字处在“假借”与“转注”高峰的时代特点，重新识读今本《老子》：“道生一，一生二，二生三，三生万物”的千古名句，可得到如下新义：“道生阳，阳生阴，阴阳生气，气生万物”。

一者，阳也，为八卦阳爻“一”的“转注”；第一个二字，阴也，为八卦阴爻“--”简便写法“=”的“转注”；第二个二，数字也，为阴阳二义之“转注”；三者，气

之误也。气讹为三，是今本《老子》将上文先数字化，然后以今律古顺下来的结果。

“冲气以为和”不适读“冲三以为和”。按照中国传统的八卦哲学，是阴阳合气，气生万物这种说法，没有别的说法。正是今本《老子》疏忽了古写的气字“三”与数字“≡”的区别，才将气误认作三。

古代三字的“≡”三划一齐，而气字在商代甲骨文和西周金文中作“𠄎”，中间的一划短。这一区别是吉林大学已故的甲骨学专家于省吾老先生首先发觉的（《殷契骈枝》，一九四〇）。从商代甲骨文开始的气字进化的历史如下：甲骨文——𠄎；西周初金文——𠄎（天亡簋、令簋）；东周金文——𠄎、𠄎（齐侯壶）；晚周玉刻——𠄎（字，行玉铭）；晚周陶文——𠄎（乞字），上述观点，早已被甲骨学界接受。这份知识，读今本《老子》同样适用。谨将此提供读《老子》者参考，勿再以“二生三，三生万物”牵强为说。

“气生万物”除文字考据而外，与现代自然科学元素演化、原子结构知识不谋而合，两个领域中的思想，时隔二千五百多年，异曲同工、殊途同归之妙，实在令人惊奇！

据一九五七年由布尔布基（Burbidge）夫妇，佛乐（Fowler）和霍依尔（Hoyle）提出的元素随恒星演化逐步生成说即简称 B2FH 理论可知：“道”即“一”为原始宇宙，由中子组成；“二”为阴阳，阴为带阴电的电子，阳为带阳电的质子；“（气）”为氢。现在宇宙中每一百个原子中就有九十二个是氢。氢为元素演化的起点、基本单位，故为元素之母、万物之源；“万物”为由氢逐步合成的各种元素及其化合物；“万物负阴而抱阳”为各种元素原子结构的骨架。

综上所述，今本《老子》全书中气字共出现五次，有二次被误认作三。无论从中国传统的八卦哲学、殷代甲骨文开始的气字的进化历史，还是从现代自然科学知识来看，“道生阳，阳生阴，阴阳生气，气生万物”，都应该是正确的。

李成充，大连学者。

李白《上安州裴长史书》新考

张培锋

李白的《上安州裴长史书》是考定其生平和作品系年的重要资料，由于此文出自李白本人之手，故其所述生平经历比其他任何史料都更具权威性，向来为李白研究者所重视，从某种意义上说，它已成为考证李白生平的坐标系。自清代王琦起，即根据《书》中“常横经籍书，制作不倦，迄于今三十春矣”一语，将此《书》定为李白三十岁所作，以李白生于长安元年（七〇一年）推算，作年为开元十八年（七三〇年）¹。尽管后来学者对李白生平研究树诸多新义，而对此《书》之判断与使用却无任何异议。持李白“两入长安”说之学者更以《书》最后所言“西入秦海，一观国风，永辞君侯，黄鹄举矣。何王公大人之门，不可以弹长剑乎？”为其“决定离开安陆，到长安去找政治出路”以及一入长安时间即在开元十八年的证明²。

然而，李白此《书》在许多关键问题上存在诸多疑点，这是不可否认的。其中最大疑点是一直无法确定所谓“安州裴长史”为何许人。宋代洪迈在《容斋四笔》中即提出疑问并做出解释：“裴君不知何如人，至誉其贵而且贤，名飞天京，天才超然，度越作者，棱威雄雄，下慑群物。予谓白以白衣入翰林，其盖世英姿，能使高力士脱靴于殿上，岂拘拘然怖一州佐者耶？盖时有屈伸，正自不得不尔”云云。又，明代胡应麟《续笔丛》认为文中“本家金陵”乃“万万不通”，因此断为伪作。王琦力驳其说，维持了李白此《书》之著作权。³此外，学者对李白与许氏婚姻年代的推断也基本依赖此《书》。由此可见，《上安州裴长史书》是一篇信息含量非常大却又充满疑问、很值得深入研究的文献，确切弄清其具体含义，对于考察李白生平具有十分重要的意义。

一

由于学者对王琦系此书之作年为开元十八年向无疑问，而遍查开元年间在安州任长史之裴姓人物不可得，因此，对《书》中裴长史究竟为何人，一直阙遗。当代学者对与李白交游的诸多人物进行了深入考索，但于此裴长史，一直回避不谈。而解决这一问题正是破解此《书》真实含义的关键。

首先需要突破的是自王琦起将此《书》系于开元十八年这一沿袭已久的看法。此一系年，乃根据《书》中有“常横经籍书，制作不倦，迄于今三十春矣”一语，即断定李白作《书》时年龄为三十岁。按，此句为李白在《书》中回顾自己早年生活经历，谓：“少长江汉，五岁诵六甲⁴，十岁观百家，轩辕以来，颇得闻矣。常横经籍书，制作不倦，迄于今三十春矣。”按照王琦的推算方法，则是李白一出生就能“横经籍书，制作不倦”，真是不折不扣的神童了！其实，一个人能够阅读经典，进行创作，至少是在二十岁之后，则“迄于今三十春”不应自其出生时算起，而应加上其尚不能“制作不倦”时的年龄。根据下面的考证，笔者认为，李白上此《书》之年龄在其五十三岁，时为天宝十二载（七五三年）。

再来看《书》中的裴长史。对这位官员，李白《书》中作了充分的描述和颂扬：

伏惟君侯，贵而且贤，鹰扬虎视，齿若编贝，肤如凝脂，昭昭乎若玉山上行，朗然映人也。而高义重诺，名飞天京，四方诸侯，闻风暗许。倚剑慷慨，气干虹霓。月费千金，日宴群客。出跃骏马，入罗红颜。所在之处，宾朋成市。故时人歌曰：“宾朋何喧喧！日夜裴公门。愿得裴公之一言，不须驱马埽华轩”。白不知君侯何以得此声于天壤之间，岂不由重诺好贤，谦以得也？而晚节改操，栖情翰林，天才超然，度越作者。屈佐郾国，时惟清哉。棱威雄雄，下熠群物。白窃慕高义，已经十年。云山间之，造谒无路。今也运会，得趋未尘，承颜接辞，八九度矣。常欲一雪心迹，崎岖未便。

此节文字殊多“玄机”。《书》中不但称裴长史“名飞天京，四方诸侯，闻风暗许”，而且引征“时人歌”：“愿得裴公之一言，不须驱马埽华轩”等等，可以想见这样一位人物岂能是一般的“地方官吏”？“屈佐郾国”一语更透露，裴长史是被贬官来到安州的。更重要的是下文“白窃慕高义，已经十年”一语，果若此《书》作于李白三十岁，则李白自二十岁时即已得知裴长史其人并欲与其结交，当时李白尚未出蜀，由何得知裴长史？当时裴某又在何处？皆无可考据。“今也运会，得趋未尘，承颜接辞，八九度矣。常欲一雪心迹，崎岖未便。”云云，则表明李白此时在安州已与裴长史交往多时，且欲向其“一雪心迹”，又隐约透露种种心曲。接下来是：

何图谤詈忽生，众口攒毁，将欲投杼下客，震于严威。然自明无辜，何忧悔吝！孔子曰：“畏天命，畏大人，畏圣人之言”。过此三者，鬼神不害。若使事得其实，罪

当其身，则将浴兰沐芳，自屏于烹鲜之地，惟君侯死生。不然，投山窜海，转死沟壑。岂能明目张胆，托书自陈耶！

正如学者普遍认为的，李白上此《书》的目的是为雪谤。细细品味文意，此谤又定与裴长史有关系，否则“若事得其实，罪当其身”云云就是无的放矢。但按照传统解释，三十岁尚偏居安陆，未参与过什么重大政治活动的李白能有什么大“罪”需要如此郑重地为自己开脱呢？这也正是洪迈所诧异的：“盖世英姿，能使高力士脱靴于殿上”的李白，“岂拘拘然怖一州佐者耶？”但李白下面“自屏于烹鲜之地，惟君侯死生”等语，又说得如此严重，显然不是什么小事。所有这些，按照李白开元十八年上书来推断，是无法解释清楚的。

此外，此《书》还有诸多疑问难以解释。如“昔东游维扬，不逾一年，散金三十余万”云云，安旗、薛天纬以为：“白于叙事，多有夸大。此言‘散金三十余万’即一例。……不一年而散金如此之多，无疑言过其实。越二年，再游江夏时，营葬吴指南于鄂城之东，竟至‘乞贷’，何三年之间，贫富相悬乃尔！”⁵此疑也是因将此《书》系年于开元十八年的结果。实际上，此处所谓“东游维扬”，绝非指开元十五年间事，而是指天宝六年至天宝七年居扬州“狂放不羁”之时。唯有此时，李白才可能“不逾一年，散金三十余万”，而且并非夸大，而是纪实⁶。李白上此《书》，意在雪谤，证明自己的诚意。若此时仍作夸饰不实之语，岂非授人以把柄？李白岂能如此蠢笨！又，《书》中记“前礼部尚书苏公出为益州长史，白于路中投刺，待以布衣之礼。因谓群寮曰：‘此子天才英丽，下笔不休，虽风力未成，且见专车之骨。若广之以学，可以相如比肩也’。四海明识，具知此谈。”“四海明识，具知此谈”一语又岂是李白开元十八年时可以道得的！

二

那么，李白上书之裴长史究竟为何人？李白在天宝十二载为何如此忌惮此人？其中隐含了怎样的史实？本文下面试作一推论。

笔者以为，裴长史为玄宗朝名臣裴宽。检《旧唐书》卷一〇〇⁷：

宽性友爱，弟兄多宦达，子侄亦有名称，于东京立第同居，八院相对，甥侄皆有休憩所，击鼓而食，当世荣之。选吏部侍郎，及玄宗还京，又改蒲州刺史。州境久旱，入境，雨乃大决。迁河南尹，不附权贵，务于恤隐，政乃大理。改左金吾卫大将军，一年，除太原尹，赐紫金鱼袋。玄宗赋诗而饯之，曰：“德比岱云布，心如晋水清。”……三载，以安禄山为范阳节度，宽为户部尚书、兼御史大夫。玄宗素重宽，日加恩顾。刑部尚书裴敦复讨海贼回，颇张贼势，又广叙功以开请托之路，宽尝几微奏之。居数日，有河北将士入奏，盛言宽在范阳能政，塞上思之，玄宗嗟赏久之。……宽以清简为政，故所莅人皆爱之。当时望为宰辅。及韦坚构祸，宽又以亲累贬为安陆别驾员外置。林甫使罗希南杀李适之，纤路至安陆过，拟怖死之。宽叩头祈请，希不宿而过。宽又惧死，上表请为僧，诏不许。然崇信释典，常与僧徒往来，焚香礼忏，老而弥笃。累迁东海太守、襄州采访使、银青光禄大夫，转冯翊太守，入拜礼部尚书。十四载卒，年七十五。

裴宽事迹与李白《书》中裴长史相符合者有：（一）门第高贵，“当世荣之”；（二）玄宗皇帝曾亲赠其诗，谓“德比岱云布，心如晋水清。”“有河北将士入奏，盛言宽在范阳能政，塞上思之，玄宗嗟赏久之。”且“当时望为宰辅”。《新唐书》卷一三〇至谓“其为政务清简，所莅人爱之，世皆冀其得宰相。天宝间称旧德，以宽为首。”⁸唯有此人，方契李白所谓“高义重诺，名飞天京，四方诸侯，闻风暗许”。（四）裴宽属于李适之、韦坚集团，与李林甫不容。天宝三载被贬官睢阳。天宝五载，复贬为安陆别驾员外置。李林甫尝密谋杀之，因其苦苦乞求，才得免死，乃李适之、韦坚集团中唯一幸免之人。关于裴宽被李林甫中伤之事，《新唐书》卷一三〇记载更为详尽⁹：

（天宝）三载，用安禄山守范阳，召宽为户部尚书，兼御史大夫。裴敦复平海贼还，广张功簿，宽密白其妄。会河北部将入朝，盛誉宽政，且言华虜犹思之，帝嗟赏，眷倚加厚。李林甫恐其遂相，又恶宽善李适之，乃漏宽语以激敦复，敦复任气而疏，以林甫为诚。先是，宽以所善请于敦复，即欲白发其言，林甫趣之。敦复未及闻，扈幸温泉宫。而其下裨将程藏曜、曹鉴自以他事系台，宽捕按之，敦复谓宽求致其罪，遽以金

五百两赂贵妃姊，因得事闻于帝，由是贬宽睢阳太守。及韦坚狱起，宽复坐亲，贬安陆别驾。

其大略经过为：李林甫因惧怕裴宽为相，因此密谋害宽，于是挑拨裴宽与唐名将裴敦复之关系。天宝三年，裴敦复以金五百两贿赂杨贵妃姊，导致裴宽被贬官。天宝五载，又因韦坚案，被贬官为安陆别驾。此即李白所谓“屈佐郾国”。或许有人认为，史载裴宽被贬为安陆别驾，与李白所说安州长史不合。实际上，唐代州郡长史与别驾之称屡经改换。《新唐书》卷四十九下谓：“武德元年，改太守曰刺史，加使持节，丞曰别驾。十年，改雍州别驾曰长史。高宗即位，改别驾皆为长史。上元二年，诸州复置别驾，以诸王子为之。……天宝元年，改刺史曰太守。八载，诸郡废别驾，下郡置长史一员。上元二年，诸州复置别驾。德宗时，复省。”¹⁰《辞海》“别驾”条谓：“汉置别驾从事史，为刺史的佐吏。……隋唐改为长史，唐代中期以后诸州仍以别驾、长史并置，但职任已轻。”¹¹可知在天宝八载，诸郡废别驾，下郡置长史一员。因此天宝五载时裴宽被贬为安陆别驾，至天宝八载或即改称长史，李白于天宝十二载称裴宽为裴长史，毫无错误。李白诗文中从无“别驾”之称，皆用“长史”。又据《太平广记》卷一百四十七“僧金师”条引《定命录》：“睢阳有新罗僧，号金师，谓录事参军房琯云：‘太守裴宽当改。’琯问何时，曰，‘明日日午，敕书必至。当与公相见于郡西南角。’琯专候之。午前有驿使，而封牒到不是，琯以为谬也。至午，又一驿使送牒来，云：‘裴公改为安陆别驾。’房遽命驾迎僧，身又自去，果于郡西南角相遇。裴召问之，僧云：‘官虽改，其服不改。然公甥侄各当分散。’及后敕至，除别驾，紫绂犹存，甥侄之徒，各分散矣。”¹²这则小说意在说明裴宽被贬安州乃出于定命，但也间接透露了玄宗皇帝顾念旧情，即使贬官也予优待，为以后裴宽复职打下伏笔。

本来，裴宽被贬官乃至几乎被杀害与李白没有任何关系，但是为何天宝十二载李白上书裴宽“雪谤”呢？细察史料，笔者认为：这与李林甫、杨国忠集团的政治斗争有关。李白实际上成为两个政治集团斗争的一个替罪羊！这正是李白愤慨之所在。

《旧唐书》卷一〇六：“初，林甫尝梦一白晰多须长丈夫逼己，接之不能去。既寤，言曰：‘此形状类裴宽，宽谋代我故也。’时宽为户部尚书、兼御史大夫，故因李适之党斥逐之。是时杨国忠始为金吾胄曹参军，至是不十年，林甫卒，国忠竟代其任，

其形状亦类宽焉。”¹³ 《新唐书》卷二二三：“初，林甫梦人皙而髯，将逼己。寤而物色，得裴宽类所梦，曰：‘宽欲代我。’因李适之党逐之。其后，易国忠代林甫，貌类宽云。国忠素衔林甫，及未葬，阴讽禄山暴其短。禄山使阿布思降将入朝，告林甫与思约为父子，有异谋。事下有司，其婿杨齐宣惧，妄言林甫厌祝上，国忠劾其奸。帝怒，诏林甫淫祀厌胜，结叛虏，图危宗社，悉夺官爵，斫棺剔取含珠金紫，更以小槽，用庶人礼葬之。”¹⁴

以上两则记载，揭示了李林甫、杨国忠、裴宽三人之关系。李林甫曾梦见一个像裴宽的人逼向自己，以为是裴宽威胁自己的相位，因此产生谋害之心。李死后不久，杨国忠即向唐玄宗“劾其奸”，唐玄宗大怒，“悉夺官爵”，“用庶人礼葬之”，李党顷刻瓦解，随之而来的是杨国忠专权，时为天宝十一载冬。据两《唐书》裴宽本传，裴宽后又入拜礼部尚书，卒于天宝十四载。此可以证明，在李林甫死后，玄宗重用杨国忠，复起用当年被李林甫谗贬的裴宽。试对其间史事推论如下：

裴宽或在天宝十二载得昭雪，将离安州长史任回京。此时，他急于想要弄清的是：当年究竟是谁向玄宗皇帝进谗言，导致自己被贬官甚至几乎被杀害的。根据两唐书，乃因裴敦复贿赂杨贵妃姊所至，但这是后来澄清的事实¹⁵。天宝十二载，杨国忠正大权独揽，他不可能让裴宽知道事实真相。因此最大的可能是杨国忠或其党羽造谣说李白乃李林甫党，天宝三载时正供奉翰林，有可能面见玄宗皇帝，从而导致裴宽被贬官。这就是李白所谓“谤詈忽生，众口攒毁，将欲投杼下客，震于严威。然自明无辜，何忧悔吝！”杨国忠这样做，可收一石二鸟之效——既开脱了杨氏姐妹，也嫁祸并打击了李白。联系李白天宝三载突然上疏辞去翰林供奉之职，传言或谓杨贵妃所谗，或谓张垪所谗，或谓高力士所谗，笔者认为皆有其道理¹⁶，此三人都非李林甫党。野史小说固捕风捉影，却每入木三分！可以推断，作为翰林供奉的李白早在天宝二年左右即欲结交裴宽，但“云山间之，造谒无路”，显然这是一个象征性的说法。李白可能确实知道李林甫谋害裴宽的事实，大约在天宝十一年左右，他回到安州，欲接近贬官安陆的裴长史“一雪心迹”，可能就为此事。一开始，裴宽与李白并无芥蒂，“得趋未尘，承颜接辞，八九度矣”就是证明。但就在此时，“谤詈忽生”，裴宽对李白态度忽变，其间必有隐情。正因为李白自知无辜，所以才有此上书，才敢宣称“岂能明目张胆，托书自陈

耶！”《书》末说：“西入秦海，一观国风，永辞君侯，黄鹄举矣。何王公大人之门，不可以弹长剑乎？”确是表明要入长安一明事实真相。通常以为“王公大人之门”是指裴宽，实际上当指杨国忠。当然，这次进京，绝非“一入长安”，而是地地道道的“再入长安”。李白一入长安为天宝初年，再入则为天宝十二载，时李白五十三岁。¹⁷

又，李白《苦雨》诗为诸多学者考证李白入长安年代之重要作品。郁贤皓等定为开元十八年所作，所赠之“卫卿张卿”为张垪。康怀远《李白〈苦雨〉诗系年辨误》一文¹⁸，通过考证开元、天宝年间几次“苦雨”发生之年代，认为此诗当作于天宝十三年，张卿为张介然，甚有见地。按，诗中有“无鱼良可哀”之叹，正与《上安州裴长史书》之“何王公大人之门不可以弹长剑乎！”相呼应。诗中言：“丹徒布衣者，慷慨未可量。何时黄金盘，一斗荐槟榔”。康文谓“李白用此典来表示被侮辱后得势以报羞辱之恨，说明他曾经被侮辱过”，甚是。但康文认为这里侮辱乃指天宝三年被谗离京事，则有误，此事已过十年，李白焉会如此纠缠？且天宝三年乃赐金离京，也算不上什么大辱。联系《上裴长史书》，此侮辱当指杨国忠等嫁祸于李白以及裴宽等误解李白。

将李白另一篇向来难以索解的诗作《雪谗诗赠友人》¹⁹联系对读，更可以佐证《上安州裴长史书》之雪谤与此诗之雪谗乃同时之事。诗曰：

嗟予沉迷，猖獗已久。五十知非，古人尝有。立言补过，庶存不朽。包荒匿瑕，蓄此顽丑。《月出》致讥，贻愧皓首。感悟遂晚，事往日迁。白璧何辜？青蝇屡前。群轻折轴，下沉黄泉。众毛飞骨，上凌青天。萋斐暗成，贝锦粲然。泥沙聚埃，珠玉不鲜。洪焰烁山，发自纤烟。苍波荡日，起于微涓。交乱四国，播于八埏。拾尘掇蜂，疑圣猜贤。哀哉悲夫！谁察予之贞坚。彼妇人之猖狂，不如鹄之强强。彼妇人之淫昏，不如鹑之奔奔。坦荡君子，无悦簧言。擢发续罪，罪乃孔多。倾海流恶，恶无以过。人生实难，逢此织罗。积毁销金，沉忧作歌。天未丧文，其如余何。妲己灭纣，褒女惑周。天维荡覆，职此之由。汉祖吕氏，食其在傍。秦皇太后，亦淫荒。

作昏，遂掩太阳。万乘尚尔，匹夫何伤！辞殫意穷，心切理直。如或妄谈，昊天是殛。子野善听，离娄至明。神靡遁响，鬼无逃形。不我遐弃，庶昭忠诚。

因诗中有“五十知非”语，学者多同意此诗作于李白五十岁左右²⁰。但此时，李白究竟遭遇何谗，因何遭谗，又不甚了了，或者认为是有人诬蔑李白“在宫中跟杨贵妃有

淫荡不轨的行为”²¹，也属无根据的推测。天宝十二载，杨贵妃正受玄宗宠幸，有人竟敢造此类谣言，是不可思议的。窃谓诗中“姐已灭纣，褒女惑周。天维荡覆，职此之由。”云云，乃暗中指斥杨贵妃姊向玄宗进谗言，陷害忠臣事。根据此诗，我们甚至可以推断：两《唐书》所记李林甫等陷害裴宽的事实真相或许正是由李白揭露出的。此诗当为李白于天宝十二载二入长安后所作。李白诗中“嗟予沉迷，猖獗已久。五十知非，古人尝有。立言补过，庶存不朽。……感悟遂晚，事往日迁”等语也表明承认自己有过错，其过错即在于：尽管他并没有与李林甫同流合污，但他以前也没有及时识破李林甫的种种阴谋，对李林甫的认识是后来才有的。安史之乱后，李白在《为宋中丞请都金陵表》中直斥“贼臣杨国忠蔽塞天聪，屠割黎庶；女弟席宠，倾国弄权”云云²²，对杨氏兄妹之痛恨仍萦心切齿。对李林甫，李白并没有直接指斥过，李白天宝三载离京，也确实看不出与李林甫有什么关系，再加上宗教信仰等原因，天宝十二载时，裴宽会听信杨国忠等的诽谤陷害，误认为李白属李林甫党，当年自己遭贬与李白有关，是很有可能。这正是《上安州裴长史书》背后隐藏着的惊人史实！

三

《太平广记》卷十九李林甫条引《逸史》载：

唐右丞相李林甫，年二十，尚未读书，在东都，好游猎打球，驰逐鹰狗，每于城下槐坛下，骑驴击，略无休日。既惫舍驴，以两手返据地歇。一日，有道士甚丑陋，见李公踞地，徐言曰：“此有何乐，郎君如此爱也？”李怒顾曰：“关足下何事？”道士去，明日又复言之。李公幼聪悟，意其异人，乃摄衣起谢。道士曰：“郎君虽善此，然忽有颠坠之苦，则悔不可及。”李公请自此修谨，不复为也。道士笑曰：“与郎君后三日五更，会于此。”曰：“诺。”及往，道士已先至，曰：“为约何后？”李乃谢之。曰：“更三日复来。”李公夜半往，良久道士至。甚喜，谈笑极洽，且曰：“某行世间五百年，见郎君一人，已列仙籍，合白日升天。如不欲，则二十年宰相，重权在己。郎君且归，熟思之，后三日五更，复会于此。”李公回计之曰：“我是宗

室，少豪侠，二十年宰相，重权在己，安可以白日升天易之乎？”计已决矣，及期往白。道士嗟叹咄叱，如不自持，曰：“五百始见一人，可惜可惜。”李公悔，欲复之。道士曰：“不可也，神明知矣。”与之叙别曰：“二十年宰相，生杀权在己，威振天下。然慎勿行阴贼，当为阴德，广救拔，无枉杀人。如此则三百年后，白日上升矣。官禄已至，可使入京。”李公匍匐泣拜，道士握手与别。……自后以荫叙，累官至赞善大夫，不十年，遂为相矣。权巧深密，能伺上旨，恩顾隆洽，独当衡轴，人情所畏，非臣下矣。数年后，自固益切，大起大狱，诛杀异己，冤死相继，都忘道士槐坛之言戒也。……先是安禄山常养道术士，每语之曰：“我对天子，亦不恐惧。唯见李相公，若无地自容，何也？”术士曰：“公有阴兵五百，皆有铜头铁额，常在左右，何以如此？某安得见之。”禄山乃奏请宰相宴于己宅，密遣术士于帘内窥伺。退曰：“奇也，某初见李相公，有一青衣童子，捧香炉而入，仆射侍卫，铜头铁额之类，皆穿屋逾墙，奔逆而走。某亦不知其故也。当是仙官暂谪在人间耳。”²³

此则小说所可注意者在于：李林甫以二十岁尚未读书之无赖儿，竟至宰相位达二十年，乃不可思议之事。因此唐代流传李林甫为“谪仙人”之说，用“定命论”来解释之，这类传闻在道教盛行的唐代是很自然的事情。而李白初入长安，贺知章亦誉其为“谪仙人”²⁴。两事对照，则李白、李林甫皆信奉道教之真实情况可知。而据两《唐书》，裴宽为虔诚的佛教徒，道不同不相谋，固矣。然而，李白一生宗教信仰前后发生过明显变化，其早年固然道教思想占据上风，而自五十岁后，佛教思想逐渐抬头。《庐山东林寺夜怀》、《僧伽歌》、《金银泥画西方净土变相赞并序》等作品表明，他已皈依佛教²⁵。这是否与裴宽等的交往有关？是否也属于“嗟予沉迷，猖獗已久。五十知非，古人尝有”的忏悔之情？本文只提出此问题，以待详考。

系《上安州裴长史书》作年为天宝十二载，尚有几大疑点。

其一，《书》言：“乃杖剑去国，辞亲远游。南穷苍梧，东涉溟海。见乡人相如大夸云梦之事，云楚有七泽，遂来观焉。而许相公家见招，妻以孙女，便憩于此，至移三霜焉。”此涉及李白婚姻年代问题。通常，人们根据此《书》作于开元十八年，上推三年，则李白与许氏结婚之年龄为开元十五年，年龄二十七岁。此《书》作年发生疑问后，则李白此次婚姻之年代尚待确定。笔者认为，此处李白只是交待他何以定居安陆的

原因，并不足以据此考证其结婚年代。事实上，李白数次婚姻之年代皆相当模糊且相互矛盾²⁶，打破开元十五年与许氏第一次结婚的思维定式，或许对解决这一问题也有帮助。

其二，今李白集中有《赵公西候新亭颂》、《为赵宣城与杨右相书》、《赠宣城赵太守悦》等诗文，直接或间接地对杨国忠有赞词。上述诗文，《李白全集编年注释》系年于天宝十四载²⁷。按，根据当时政治状况以及李白对杨国忠的一贯态度，李白不可能在安史之乱爆发之际作颂扬杨国忠之诗文，且于时于地皆不相符²⁸，诸诗文可断为伪作。李白又有《书情赠蔡舍人雄》一诗，论者也认为“显然是将李林甫任酷吏起大狱事与杨氏执政后网罗人才相对比”，含有颂扬杨国忠之意。²⁹此论亦值得商榷。按，诗中有“白璧竟何辜？青蝇遂成冤。一朝去京国，十载客梁园。猛犬吠九关，杀人愤精魂。皇穹雪冤枉，白日开氛昏”语，作于天宝十二载明矣³⁰。窃谓此诗含义与李白同时之雪谤之作合观才能明了。白璧竟何辜云云，正指自己遭受冤屈。猛犬吠九关云云，正《上安州裴长史书》所谓“谤詈忽生，众口攒毁，将欲投杼下客，震于严威”。皇穹雪冤枉云云，似表明玄宗皇帝最终主持公道，澄清了李白的冤枉。因此，这首诗当作于二入长安澄清冤枉之后。蔡舍人或许正是帮助审理此案之人。

其三，《上安州裴长史书》与《上安州李长史书》的关系。李白在安州还有一篇上李长史书。安旗主编《李白全集编年注释》系此《书》于开元十七年，即《上安州裴长史书》前一年，并认为李长史当为裴长史之前任³¹。按，此说并无史料依据，属于臆断。从文章表面看，李白仅因误认李长史为他人，没有回避，即得罪于李长史，以至于要战战兢兢地请罪，或将此作为李白“在安州被地方官吏逼迫”的证明。但细按此《书》文意，实为游戏之笔，似卑而实狂。否则，极不符合李白傲岸不屈之性格³²。李白在《书》中尽情地卖弄辞藻，呈其文采。《书》最后说：“敢沐芳负荆，请罪门下，倘免以训责，恤其愚蒙，如能伏剑结缨，谢君侯之德。敢以近所为《春游救苦寺》诗一首十韵、《石岩诗》诗一首八韵、《上杨都尉》诗一首三十韵，辞旨狂野，贵露下情，轻干视听，幸乞详览。”这哪里是在请罪，而实为一种特殊的干谒方式，是要主动寻找机会献诗献文，上门拜访。《上安州裴长史书》言：“前礼部尚书苏公出为益州长史，白于路中投刺，待以布衣之礼”云云，可知李白早年惯于此技。要之，此《书》与《上

安州裴长史书》性质完全不同，一属游戏干谒之笔，一为激愤辩白之文，两相比较，即可了然。笔者认为，《上安州李长史书》应属李白早年在安陆所作，是其“揄扬九重万乘主，谑浪赤墀青琐贤”（《玉壶吟》）的一篇奇文。

总之，本文认为：《上安州裴长史书》一文当作于天宝十二载，其中心在于通过申述自己轻财好施、存交重义、养高忘机以及富有才情种种品行，向时为安州长史的裴宽辩解自己遭受诽谤谗言，蒙受不白之冤的情况，表明自己当年绝不会追随李林甫，陷害裴宽等人；并表示如果裴宽不相信自己所言，将再次进京、弄清事实真相的决心。此《书》作年及具体内容之重定，对于重新认识李白生平、创作以及其他诸多作品的系年具有相当重要的作用。本文在立论上可能存在许多不足和错误，但求能够自圆其说、对李白研究提出自己一些尚不成熟的意见而已，还望得到有关专家学者的批评指正。

张培锋，天津社会科学院副研究员、南开大学博士生。

《韩湘子全传》探源

王若

《韩湘子全传》是明代天启时作家杨尔曾创作的一部长篇小说。该书以钟离权、吕洞宾度韩湘子，韩湘子度韩愈得道成仙为线索，对道教的因果报应、轮回转世、长生不死及众生均可修道成仙的思想作了铺染。它同其他明代神魔小说不同，着眼点在仙而不在魔，其情节的安排似乎都是传播道教教义以及宣传如何得道而设。东汉末年诞生的道教和汉代传入中国的佛教，对中国历史、中国文化都产生也极为深刻的影响，也必然影响和潜入文学作品。同时，宣传者们也必然利用便于人们接受的文学样式，借助人情世态的力量来宣传各自的教义。从宗教的角度来说，《韩湘子全传》是道教的宣传品，是宣传道教通俗读物。

—

唐代的文学家韩愈是大家共知了，其侄孙韩湘也确有其人。从唐至明，历经几百年的时间，经过众多的演义，终于把两个真实的凡胎俗子说成是活灵活现的神仙。这中间同样经历了民间创作流传——文人记录——民间流传——最后由作家综合、创作的过程。

著名民间文学研究家郑振铎先生在《中国文学研究》一书中认为，韩湘子故事最早见于刘斧的《青琐高议》。此说不确，从现在能见到的最早的记录该故事的当是唐段成式的《酉阳杂俎》，抄录如下：

韩愈侍郎有疏从子侄自江淮来，年甚少。韩令学院中伴子弟，子弟悉为凌辱。韩知之，遂为街西假僧院令读书。经旬，寺主纲复诉其狂率。韩遽令归，且责曰：“市肆类营衣食，尚有一事长处，汝所为如此，竟作何物？”侄拜谢，徐曰：“某有一艺，恨叔不知”。因指阶前牡丹曰：“叔要此花青紫黄赤，唯命也”。韩大奇之，遂给所须试之。乃竖箔曲尺，遮牡丹丛，不令人窥。掘窠四面，深及其根，宽容人座。唯赏紫矿轻粉朱红，暮治其根。凡七日，乃填坑，白其叔曰：“恨校迟一月”。时冬初也，牡丹本紫，乃发花，色白红历绿。每朵有一联诗，字色紫分明，乃是韩出官时诗一韵，云“云横秦岭家何在，雪拥蓝关马不前”十四字，韩大惊异。侄且辞归江淮，不愿仕。（《四部丛刊》本前集卷十九）

这段文字虽未标出韩湘子名字，但却是后来韩湘子故事的最初形态，显然是记录民间流传的关于韩愈叔侄的故事。这足以证明韩湘子故事在晚唐已经流传。这里似乎还看不出其中多少道教的东西。

五代末年孙光宪撰的《北梦琐言》（上海古籍出版社 1981 年版）卷十亦有韩愈之侄“有种花之异”的说法，但故事是写别人，这里不录。

到了宋代，韩湘子故事就染上有明显的道教色彩，这与宋代社会崇尚道教是分不开的。宋太宗不仅在苏州等地大兴道观，而且还亲自招见华山道士陈抟，并赐号“希夷先生”。宋徽宗册封自己是教主道君皇帝，闹的不亦乐乎。由于统治者的提倡，宋代社会信奉道教的人越来越多，并且出现的许多有名的道士。那末韩湘子故事也必然要有所发展。宋人著作《仙传拾遗》中的“韩愈外甥”，可以证明这一点，转引如下：

唐吏部侍郎韩愈外甥，忘其名姓，幼而落拓，不读书，好饮酒。弱冠，往洛下省骨肉，乃慕云水不归，仅二十年，杳绝音信。元和中，忽归长安，知识 茸，衣服滓弊，行止乖角。吏部以久不相见，容而恕之。一见之后，令于学院中与诸表话论，不近诗书，殊若土偶，唯与小臧赌博。或厩中醉卧三日五日，

或出宿于外。吏部惧其犯禁陷法，时或勖之。暇日偶见，问其所长，云：“善卓钱锅子”。试令为之。植一铁条尺余，百步内，卓三百六十钱，一一穿之，无差失者。书亦旋有词句，以资笑乐。又于五十步内，双钩草“天下太平”字，点画极工。又能开炉中累三十斤炭，支三日火，火势常炽，日满乃消。吏部甚奇之。问其修道，则玄机清话，该博真理，神仙中事，无不详究。因说小技，云能染花，红者可使碧，或一朵具五色，皆可致之。是年秋，与吏部后堂前染白牡丹一丛，云：“来春必作含棱碧色，内合有金棱红间晕者，四面各合有一朵五色者”。自斫其根下置药，而后栽培之，俟春为验。无何潜去，不知所之。是岁，上迎佛骨于凤翔，御楼观之，一城之人，忘业废食。吏部上表直谏，忤旨，出为潮州刺史。至商山，泥滑雪深，颇怀郁郁。忽见是甥迎马首而立，拜起劳问，扶滑雪深，扶铨接轡，意甚殷勤。至翌日雪霁，送至邓州，乃白吏部曰：“某师在此，不得远去，将入玄扈倚帝峰矣”。吏部惊异其言，问其师，即洪崖先生也。东园公方使柔金水玉，作九华丹，火候精微，难于暂舍。吏部加敬曰：“神仙可致乎？至道可求乎？”曰：“得之在心，失之亦心，校功铨善，黜陟之严，仿王禁也。某他日复当起居，请从此逝”。吏部为五十六字诗以别之，

曰：“一封朝奏九重天，夕贬潮州路八千。本为圣朝除弊事，岂将衰朽惜残年。云横秦岭家何在，雪拥蓝关马不前。知汝远来应有意，好收吾骨瘴江边。”与诗讫，挥涕而别。行入林谷，其速如飞。明年春，牡丹花开，数朵花色，一如其说。但每一叶花中，有楷书十四字曰：“云横秦岭家何在，雪拥蓝关马不前”。书势精能，人工所不及，非神仙得道，立见先知，何以及于此也！或云，其后吏部复见之，亦得其月华度世之道，而迹未显尔。（《太平广记》卷第五十四）

这段文字与《酉阳杂俎》的记载虽然主干相似，但已经有很大的不同。《酉阳杂俎》中说韩湘子不肯好好读书，被斥为“狂率”，而这里则明确指出其“不近诗书”。并且当韩湘子蓝关救叔时，韩愈道心已起，问湘子“神仙可致乎”。与《酉阳杂俎》记载相同的一点是均不记韩湘子的名字。我们从这段文字中可看出韩湘子故事在流传中已被道化的情况，文中不仅有“雪拥蓝关”诗，而且有了蓝关救叔的情节，还介绍了湘子的师傅，尤其是“或云，其后吏部复见之，亦得其月华度世之道”，这为后来的故事发展成为韩湘子度韩愈得道成仙打下的基础。

刘斧的《青琐高议》在上述二书之后，所载是韩湘子故事发展中的重要阶段对其形成的影响很大。转录如下：

韩湘，字清夫，唐韩文公之侄也，幼养于文公门下。文公诸子皆力学，惟湘落魄不羈，见书则掷，对酒则醉，醉则高歌。公呼教之曰：“汝岂不知吾生孤苦，无田园可归。自从发志磨激，得官出入金阙书殿，家粗丰足，今且观书，是吾不忘初也。汝堂堂七尺之躯，未尝读一行书，久适何以立身，不思之甚也！”湘笑曰：“湘之所学，非公所知”。公曰：“是有闻乎，可陈之也”。湘曰：“亦微解作诗。”公曰：“汝作言志诗来”。湘执笔略不构思而就曰：“青山云水窟，此地是吾家。后夜流玉液，凌晨散绛霞。琴弹碧玉调，炉养白朱砂。宝鼎存金虎，丹田养白鸦。一壶藏世界，三尺斩妖邪。解造逡巡酒，能开顷刻花。有人能学我，同共看仙葩。”

公见诗诘之曰：“汝虚言也，安为用哉？”湘曰：“此皆尘外事，非虚言也。公必欲验，指诗中一句，试为成之”。公曰：“子安能夺造化开花乎”？湘曰：

“此事甚易”。公适开宴，湘预末坐，取土聚于盆，用笼覆之。巡酌间，湘曰：“花已开矣”。举笼见花二朵，类世之牡丹，差大而艳美，叶干翠软。合座惊异。公细视之，花朵上有小金字，分明可辨。其诗曰：“云横秦岭家何在，雪拥蓝关马不前。”公亦莫晓其意。饮罢，公曰：“此亦幻化之术耳，非真也”。湘曰：“事久乃验”。不久，湘告去，不可留。

公以言佛骨事，贬潮州。一日途中，公方倦，俄有一人冒雪而来。既见，乃湘也。公喜曰：“汝何久舍吾乎？”因泣下。湘曰：“公忆向日花上之句乎？乃今日之验也”。公思少顷，曰：“亦记忆”。因询地名，即蓝关也。公叹曰：“今知汝异人，乃为汝足成此诗”。诗曰：“一封朝奏九重天，夕贬潮州路八千。”（此诗前同，略）乃与湘同宿传舍，通夕议论。湘曰：“公排二家之学，何也？道与释，遗教久矣。公不信则已，何锐然横身独排也！焉能俾不炽乎？故有今日之祸。湘亦其人也”。公曰：“岂不知二家之教？然与吾儒背驰。儒教则待英雄才俊之士，行忠孝仁之道。昔太宗以此笼络天下之士，思与之同。今上惟主张二教，虚己以信事之。恐吾道不振，天下之流入于乱之域矣。是以力拒也。今因汝又知其不诬也”。公与湘途中唱和甚多。一日湘忽告去，坚留之不可。公为诗别湘曰：“举世都为名利役，吾今独向道中醒。他时定见飞升去，冲破秋空一点青。

湘谓公曰：“在瘴毒之乡，难为保育”。乃出药曰：“服一粒可御瘴毒”。公谓湘曰：“我实虑不脱死魂游海外，但得生入玉门关足矣，不敢复希富贵。”湘曰：

“公不久即得归，全家无恙，当复用于朝矣。”公曰：“此别复有相见之期乎？”湘曰：“前约未可知也。”后皆如其所焉。（上海古籍出版社一九八六年版前集卷九）

这里的主线与前两个记载相似，但内容更丰富，情节得到发展，变得复杂，描写的也更细致。值得注意的是，韩湘子的形象也更趋道化。尤其韩愈在这时已悟出道之“不诬也”，并且以诗言志“吾今独向道中醒。”都是在《仙传拾遗》的基础上的进一步发展。但还没有出现湘子度化韩愈的情节，如文中说：“公不久即归，全家无恙，当复用于朝矣。”关于韩湘子“染花”的情节，这里有了改变。《酉阳杂俎》记曰：（湘子）指阶前牡丹曰：“叔要此花青紫黄赤唯命也”。《仙传拾遗》记曰：“与吏部后堂前染白牡丹一丛”。《青琐高议》记曰：“公适开宴，取土聚于盆”。三段文字将一事置于三个不同地点，说明该故事因传说不同所造成的不同文字记载。但每个后记的故事都比前一个记载有发展，如《青琐高议》把“染花”这一情节置于宴会上，给后来韩湘子故事中关于这一情节的发展打下了基础。《韩湘子全传》就采用了这一情节，把“染花”安排在寿宴上。

元朝崇奉“道流羽客”的风气并未减弱，反映在文艺创作上，就是出现了许多写道士的剧作，韩湘子故事便登上的元代的戏曲舞台。值得注意的是，度化韩愈的主题在元杂剧中首次出现，使韩湘子故事发生了根本变

化。著名剧作家纪君祥创作了《韩湘子三度韩退之》，赵明道创作了《韩退之雪拥蓝关》。此二剧《太和正音谱》和《录鬼簿》中有剧目，但未见到剧本。从题目来看，这两个杂剧是在《仙传拾遗》和《青琐高议》基础上进行的。

明代吴元泰的《八仙出处东游记》中有二回是专记韩湘子故事的，即《湘子造酒开花》、《救叔蓝关扫雪》。这两回很大程度上是元杂剧的影响。由此我们可以推论元杂剧受《青琐高议》及民间传说影响。把《青琐高议》与《东游记》作比较，便可看出这一点。

一、《青琐高议》与《东游记》都记韩湘子字清夫，是韩愈的侄子。二、二书都有文公请湘子作诗言志的情节，可能由于时代及流传的原因，诗的个别字句稍有不同。如每一句的“窟”字，《东游记》作“膈”；第二句“后夜流琼液”，《东游记》作“手扳云霞液”；第四句“凌晨敬绛霞”，《东游记》作“冥晨啜落霞”；第五句、第六句个别地方也有不同。二书所记韩愈“信湘之言不诬”的记载，叔侄别时湘子取药曰：“服一粒，可以御寒暑”。等细节相同。

从形式上看，《东游记》好象是把《青琐高议》分二节来写的，但次序有所不同。《东游记》中出现的钟离汉、吕洞宾二仙及南坛祈雪持情节，这是《青琐高议》以前诸书记载的韩湘子故事中所无的。《东游记》中曰：“湘子欲度文公，因其人持正，故先以术动之”。这很可能是由元杂剧《韩湘子三度韩文公》及《韩退之雪拥蓝关记》而来，并影响了《韩湘子全传》的创作。

韩湘子是传说中的八仙之一。从唐到明关于八仙的故事在不断发展着，对于八仙故事的最后形成，吴元泰的《东游记》起了关键作用。但是，对于韩湘子这一仙来说，《东游记》所叙述的并未完整与尽善尽美。于是在《东游记》的基础上，韩湘子的故事仍在发展着。明陈继儒编的《宝颜堂秘笈》累集收录了题为“唐瑶华帝君云自撰”的《韩仙传》，是以自述体的形式讲述韩湘子的故事。始叙出身家世，次叙成仙得道的经过，次叙几度韩愈成仙得道经过（因文字太长，这里不做引录）。虽然与《韩湘子全传》的情节有些出入，但大体相同。而且故事比较完整，《韩湘子全传》的基本情节它都有了。可以说《韩仙传》对《韩湘子全传》的最后形成，有更大的作用。《四库全书总目》道家类存目已论说此书为故事发展的脉络推断，当产生于明代万历或万历以前。

明崇祯九年自署潜圃野叟的张我续辑的《三教圣人修身图诀》中有《韩湘子全传》全同，显系据之压缩而成，或同出一源。

《韩湘子全传》从唐传奇到明代小说，经历了数百年的历史，从民间流传到文人加工整理，最后说是杨尔曾利用以前的关于韩湘子的诸多故事，进行的自觉创作，它与一般的加工整理就有所不同。创作是受作家的世界观制约的，他的作品必然与当时的社会现实生分不开。明代自太祖以来便崇道，据《万历野获编》记载，明“太祖封道士张正常为真人”、“宣宗宠刘渊然”，不少道士做了大官，甚至连亲属也飞黄腾达，如“成化二十三年诏静一冲元守道清修履和养默崇教抱朴安恬真人王文彬父为太常寺丞，母为安人”。利用方术见幸的的道士羽客大有人在，因此崇道便成了明代社会的一种风尚。一时间道家的著作层出不穷，劝人修道之书也应运而生。《韩湘子全传》就是在这样的社会背景下形成的一部劝道小说。

二

《韩湘子全传》基本主题是宣传道教思想及得道成仙的过程，因此该书不同于《西游记》、《封神演义》等神魔小说，可以说是有神无魔，其最大的特点是借神劝道，具体可以从以下几点得到说明：

一、《韩湘子全传》从头到尾是以宣传道教为宗旨，其情节亦是为此而设计的。这首先表现在轮回转世这

一点上。如韩湘子最初是汉代女子，死后变成了一只白鹤，经数百年修练，又经钟、吕二仙点化，转世为韩湘子。书中第一回说：“投托得胞胎好，就有好结果，投托得胞胎不好，就没有好结果。这便是报应轮回，天地无私的道理”。这是一种宿命论，就是说每个人生死转世都由前定。再加第十六回中湘子到阎罗天子那里查看“报应轮回簿”，上边把韩愈的阴寿阳限记得清清楚楚，甚至能作什么官都记上了，简直就是一个履历表。

二、在道教看来，炼丹成仙乃是得大道的结果，是道术的最高境界。如第四回所说的：“学仙须是学天仙，唯有金丹最的端”。炼得金丹便算修成正果，也便是成了仙，而仙无所不能的。因此全书中金丹数次显示了它的神奇。一开始，钟、吕二仙度脱白鹤，是给它吞下的一粒金丹，方脱尽身上的毛，再吃一粒金丹便成了仙挑，并转世为韩湘子。第十一回写韩湘子在葫芦中倒出一粒金丹放在石狮子口内，石狮子便活了起来。第十三回写宪宗向湘子讨金丹，以乞求生长生不死。从某种意义上说，这也正是当时一种社会思想的反映。

三、宣传人生无常与消极遁世的主张。如第四回叙述的：

湘子道：“敢问师父‘功名’二字如何结果”？钟师道：“教汝经书坟典韬略，上可以保国安民，下可以戡凶定乱，逢时遇主，博得一官半职……但是无常一促，万事皆空，到头来终无正结果。”湘子道：“如何是‘长生’二字？”吕师道：“传汝筑基炼己工夫，周天火候秘诀，吐浊纳清，餐霞服气，白日升天，……长生不老。这便是长生的结证。”

这是道教清净无为思想的体现。这种思想几乎贯穿全书。它的根本目的就是规劝人们抛却人世间的一切欲望，逃离尘世，修己成仙。这种无常的思想与看透封建社会的腐败而趋身隐逸的精神是根本不同的。

四、《韩湘子全传》一书的另一特点，是向人们介绍传播道教知识，及其修行途径。如第四回中的《五更转》，便是把道教知识编成歌词唱出来：“一更里，端坐慢慢调龙虎，润转三关透入泥丸路。龙盘金鼎，虎咽黄庭户，得此工夫，等闲休诉，等闲休诉。……”把从一更到五更的修炼方法及结果用歌谣的形式宣传给读者，更容易起宣传效果。

道教和舶来品的佛教一样，它的思想虽然在长期的中国古代社会中不据主导地位，但在个别时期对最高统治者及全社会，都起过重要作用。我们要深刻地研究中国古代社会，不仅要研究儒家思想，也必须研究道教思想和佛教思想。要研究道教思想及其在历史上影响，除了研究收入《道藏》的诸书及其他道教著作外，也必然研究《韩湘子全传》一类宣传道教思想的通俗文学作品。对《韩湘子全传》的研究，除了获得道教思想价值外，也还有获得小说史某些规律的价值。遗憾的是，长期以来在这方面在研究很不够，没有引起人们的重视。现在似乎到了应该重视的时候了。

王若，大连图书馆副馆长、研究馆员。

《混唐后传》成书晚于《隋唐演义》论

陈渊斐

《混唐后传》，又名《绣像薛家将平西演传》、《绣像混唐平西传》、《大唐后传》。全书九卷三十七回，旧题“竟陵钟惺伯敬编次”、“温陵李贽卓吾参订”。大连图书馆所藏为清初芥子园刻本。

此书前后部分叙法和文风迥然不同，显然非出一手。学术界关于书源流亦众说纷纭。孙楷第先生在《中国通俗小说书目》中明确指出：此书实即恂庄主人编之《异说征西演义全传》，前部分薛家将征西事，系恂庄主人凭空捏出，后部分是自褚人获《隋唐演义》六十八回抄起，省略马宾王、萧后事。欧阳健先生《〈隋唐演义〉“缀联成帙”考》（《文献》一九八八年第二期）则认为《隋唐演义》抄袭了《混唐后传》。该文论证了《隋唐演义》与《隋史遗文》、《隋炀帝艳史》及《混唐后传》的沿承关系，提出《隋唐演义》乃为上述三书缀集成集。这一观点在学术界已被引用，如江苏省社会科学院明清小说研究中心《中国通俗小说总目提要》、董皓《混唐平西传·校注后记》。

欧阳先生认为《隋唐演义》前六十六回是以《隋史遗文》为主要骨架并穿插《隋炀帝艳史》而成，抓住了小说演进史上带有某些普遍规律的现象，即缀集成帙的基本特点，对《混唐后传》的研究也极有启迪。但认定《隋唐演义》后三十四回主要缀集了《混唐后传》似有不妥，有进一步探讨之必要。欧阳先生论点之一是《混唐后传》与《隋唐演义》之避讳有差异，《隋唐演义》避康熙讳（“玄”写作“元”），而《混唐后传》多不讳，用以证明《混唐后传》之刊刻年代在康熙之前，而《隋唐演义》刊刻于康熙三十四年，故而推论为《隋唐演义》抄袭了《混唐后传》。论点之二“引用”《混唐后传》卷之一第二回：“若说开国之君，闺门不正，莫过于汉唐；闺门之正，自古到今，莫过于我明矣。太祖开基，传十六朝帝王，宫关之严，莫与为比也。”以此肯定乃出明末人之手笔，而《隋唐演义》之作者褚人获乃清初人，

又证了《混唐后传》成书于《隋唐演义》之前。

细观全书，就会发现上述分析是存在一些问题的。一，《混唐后传》确如欧阳先生所指有不避“玄”的现象，但也不难看到书中也有“玄”字缺笔的现象。如目录的第十三回“唐玄宗洗儿赐钱”的“玄”，又卷首第二页中凡“玄贞”之玄，均缺末笔。可见全书虽然避讳不严，但也不能排除仍避康熙讳。因此不能遽然断定《混唐后传》刊刻在康熙之前。二，遍检全书，未见欧阳文中所引的“我明”等字样，而且所引整段文字，书中均未出现，不知自何处挪移。“太祖开基，传十六朝帝王”云云，从语气、语义上讲，只有当明朝结束后方可概括为“传十六朝帝王”。因此，书中即使有欧阳先生所引“我明”字样，也不足以说明是出自明人的手笔，只能说是出自明代遗老手笔。所以断言《混唐后传》刊刻于《隋唐演义》之前凭证不足。

另一方面，《混唐后传》序言署“钟惺题”，然全文与《隋唐演义》褚人获序相同，仅数字有异。序中云：“《隋唐志传》创自罗氏，纂辑于林氏，可谓善矣。然始于隋唐剪彩，则前多阙略，厥后铺缀唐季一二事，又零星不联属，观者犹有疑焉。昔有友人[褚序作“昔箠庵袁先生”，二序文字之异仅于此]，曾示予所藏《逸史》，载隋炀帝朱贵儿、唐明皇杨玉环再世姻缘事，殊新异可喜，因与商酌，编入本传，以为一部之始终关目。合之《遗文》、《艳史》，而始广其事；极之穷幽仙证而已竟其局，其间阙略者补之，零星者删之。”此段所说与《隋唐演义》于叙“隋宫剪彩”前增入二十七回叙隋炀帝艳史相合，而与《混唐后传》开头即自唐太宗放宫女事叙起明显不符；又与《隋唐演义》第六十八回末一笔带过“遂差唐俭往民间点选良家女子，年十四五岁者，止许百名”云云合，而与《混唐后传》有“唐俭奉诏选秀女”专回详写不符。此外，“箠庵袁先生”即作《隋史遗文》之袁于令，褚人获与之同里而差少，当相识而见其书，而崇祯癸酉（一六三三）年《隋史遗文》刊行时，钟惺（一五七四——一六二四）早已辞世，何以得见其书，并采入《混唐后传》中？晚明以来托名钟惺、李贽编订之小说颇多，可见此书亦如是，亦即《混唐后传》托名钟惺的序是抄《隋唐演义》褚人获的序，由此推断，《混唐后传》刊行当在《隋唐演义》之后。

《混唐后传》与乾隆间恂庄主人编《异说征西演义全传》内容相同，前数回（此书为卷之首五回和卷之一第一、第二回）主要演薛家将征西辽事，其余三十回演唐武后、

韦后及唐明皇宫闹事，只是此书前部分较《异说征西演义全传》稍简，故孙楷第《中国通俗小说书目》认为二者实即一书。《异说征西演义全传》鸿宝堂刊本首有恂庄主人乾隆十九（一七五四）年序，无伪托现象，或其刊行先于此书。

因托名钟惺的序是抄的褚人获的序，故《混唐后传》刊行当在清康熙三十四（一六九五）年《隋唐演义》刊行之后；日本天明间秋水园主人《小说字汇》已引此书，是则其刊行又不晚于乾隆四十七（一七八二）年。今存清芥子园刻本、文德堂刻本两种。一九八二年春风文艺出版社《明清小说丛刊》重新出刊，一九九三年上海古籍出版社影印为《古今小说集成》丛刊之一，中州古籍出版社一九九三年以《混唐平西传》为名又出新刊，均以大连图书馆藏芥子园刊本为底本。

陈渊斐，大连图书馆副研究馆员。

明钞本《书画萃苑》略考

戴立强

近日于寻访资料之际，偶见明人抄本《书画萃苑》影印本一函八册¹。翻阅一过，有似曾相识之感。原来，其内容全部出自明朱存理《铁网珊瑚》²一书。今以手边资料，略加探讨。

—

《书画萃苑》原件未见，有关此书及编者、递藏的大致情况，可从影印本的编者“说明”中得知：

《书画萃苑》八卷，明崇祯十年稿本。序题怀褐山人编辑，系抄自汉代至明代初期书画作品原文、款识题跋之作。怀褐山人，姓名及事迹不详。惟《书画萃苑》前载崇祯丁丑怀褐山人自序云：“余卅年来每观书画必录其文而抄其稿，积之筐中，日久成帙。炎暑无聊，因略为编辑，命之曰《书画萃苑》。”据此可略知其编辑成书之事。

明代以后的鉴赏家、收藏家、藏书家对《书画萃苑》一书极为重视。清初曾为书画鉴赏名家卞永誉收藏，钤有“长白卞氏家藏”、“翰墨缘”、“子孙永宝”三印。康熙间卞氏撰写《式古堂书画汇考》时，曾将《书画萃苑》书中内容作为其主要的资料来源，基本收录进《汇考》。《四库全书总目提要》评卞氏《汇考》说：“凡诗文题跋悉载，上溯魏晋，下迄元明，所收最为详博。”藉此，也间接肯定了《书画萃苑》一书的价值。乾隆时此书为书画收藏家查莹所有，钤有“映山珍藏”印。《续修四库全书总目提要》著录为罗振玉旧藏。书中另钤有“听雨楼查氏有析珍赏图书”、“小涛秘藏”、“愿学斋”、“赐砚堂图书印”、“偶在白门蔡氏家藏”、“石桥估求”、“小寿审定”等印记。

《书画萃苑》一书被藏家置于秘阁，没有刻本及抄本传世，至民国编纂《续修四库全书总目提要》时才被世人所知。近年编修之《续修四库全书》，亦未曾将此书收录，实为憾事。

此段文字，除未指出《书画萃苑》系抄于他书、个别印记释文有误（如释“石桥居士”为“石桥估求”）之外，所说卞永誉《式古堂书画汇考》³，“将《书画萃苑》书中内容作为其主要的资料来源，基本收录进《汇考》”，或为推测之语。《汇考》卷首所列引用书目中，见有朱存理著《铁网珊瑚》，并无《书画萃苑》。

《续修四库全书总目提要（稿本）》⁴著录《书画萃苑》系“上虞罗氏藏旧抄本”，未言及抄自何书，并说：“凡书画各四卷。书自汉钟繇《荐季直表》至明潘牧《诗翰》，画自阎立本《洪崖仙图》至明邹复雷《春消息图》，皆录其全文及款识、题跋，而不加考证，与郁逢庆《书画题跋记》同。《四库提要》病逢庆书但录题跋不辨真贋，厉摘其疏误舛驳，而以采摭繁富，可互资参考，存录其书。山人此编所录大半剧迹，其不能无叶公之龙，可知亦当援逢庆书解之耳。”

谢巍《中国画学著作考录》⁴收录《书画萃苑》，云：

《书画萃苑》八卷。明怀褐山人，生平不详，俟考。崇祯十年序稿本，见存辽图。是书辽图作崇祯十年传抄本，审卷端有：崇祯丁丑闰月小暑记，怀褐山人书，并序，钤有：愿学斋、赐砚堂图书印、石桥居士、山涛秘藏等十四印。考名愿学斋者有五人，名赐砚堂者有三人、名石桥居士者有二人、名山涛者有二人。以十四印考之，凡四十余人。其中为明者仅一人，其卒时不及崇祯，可以排除之。其余皆起自顺治迄嘉庆间人。颇疑其中有怀褐山人印，俟考。由于钤有以上诸印，可佐证是书为稿本。是书为八卷，四卷为书，四卷为画。大多辑录前人所记书画轶闻旧事而成编，故辽图定为怀褐山人辑。画四卷，翻阅一过，所录诸条，皆不注出处。其中有部分，可知采自诸画史及笔记类书，引书已及二十种。其他未及稽核，或有为其自撰者，也未可知。

谢书对《书画萃苑》的考略，有独到之处。惜未能与同书所著录之《铁网珊瑚》相对照，从而更进一步。

上引论述虽年代不同，各有侧重，然均未指出《书画萃苑》与《铁网珊瑚》之间的关系。

二

《书画萃苑》的内容全部出自《铁网珊瑚》。尽管《萃苑》在体例结构与段落格式上仿照《铁网珊瑚》，然与《铁网珊瑚》相对照，两书之间仍有许多差异。以下作大体归纳：

（一）在篇幅与卷数上，《铁网珊瑚》共十六卷，书画合计二百四十件；《萃苑》共八卷，书画合计一百五十件（据编印者统计），后者篇幅约为前者三分之二。

从各卷目录看，《铁网珊瑚》书品卷一《石鼓文》等五件（均为金石拓本）、书品卷二《宋两朝御札墨本》等三件、书品卷三《欧阳文忠公诗帖》等九件、画品卷五《倪雲林屋佳城图》等七件，均为《萃苑》所无。

（二）缺失。例一：《唐怀素自序帖》，《萃苑》卷一（页一八下）所记正文，字行间有多处空白。《铁网珊瑚》书卷一（页四八二下）：“诡（行怪状翻合宜）。人人欲问此中妙，怀素自言初不知。语疾速则有窦御史（冀云）：粉壁长廊数十间，兴来（小豁）胸中气，忽然（绝叫）三五声，满壁纵横千万字。戴公又云：（驰）毫骤墨（列）奔骊，满座（失）声看不及。（目愚劣）则有（从父）司勋员外郎吴兴钱起诗云：（远锡）无前（侣），孤云寄太虚。（往）来（轻）世界，醉里得真如。（皆）词旨激切，理识玄奥。固非（虚）薄之所（敢当，徒增愧畏）耳”（引文中括号内之字，均为《萃苑》所空缺）。

例二：《虞雍公钧堂帖》，《铁网珊瑚》书卷四（页五三五下），“钧堂仙集，伏惟福本崇大，窃闻有长子之戚，盛德积善”，《萃苑》卷二（页一二〇上），无“盛德积善”之前十七字。

例三：《郑所南推蓬竹卷》，《铁网珊瑚》画卷二（页六七六上），“具眼今为谁，千金买弊帚……三江王廷器书”后至《龚翠岩天马图》前，尚有蒋堂等六人题诗。

《萃苑》卷六（页三〇一下），“具眼今为谁，千”后接《龚翠岩天马图》，缺失“金买弊帚”以后三百三十余字。

（三）遗漏。例一：《五代杨凝式起居帖》，《铁网珊瑚》书卷一（页四八五上），“释文米有仁书，德有邻赏”，《萃苑》卷一（页二八上）作“译（原作“释”）文米书”，于“书”前无“友仁”二字，也无其后“德有邻赏”四字。

例二：《范文正公伯夷颂》，《铁网珊瑚》书卷二（页四九九下），“河东薛嗣昌元宗观”后有 small 字注：“以下皆纸本，绢本至此止”。《萃苑》卷一（页三十下）无此注。

例三：同例二，《铁网珊瑚》书卷二（页五〇〇上）“执中题”后有 small 字注：“名上有‘执中’九叠阳文印”，《萃苑》卷一（页三〇下）无此注。

例四：《石曼卿诗帖》，《铁网珊瑚》书卷三（页五一二下），“北山老樵黄掺书”后有 small 字注：“叔茂”，《萃苑》卷一（页五八上）无此注，且改“黄掺”为“黄掺”。

（四）讹误。例一：《唐林藻深慰帖》，《铁网珊瑚》书卷一（页四八四上），“先所仗写文卷，闲垂捡出，续令往取。谨问”，《萃苑》卷一（页二四上），改“仗写”为“伏写”，误“谨问”为“谨口”。

例二：《范文正公伯夷颂》，《铁网珊瑚》书卷二（页五〇一上），“陵阳牟巘书”，《萃苑》卷一（页三三上），误为“年巘”。

例二：《文正公道服帖》，《铁网珊瑚》书卷二（页五〇六上），“范文正公”，《萃苑》卷一（页四五下），误为“魏文正公”。

例四：《赵松雪诸帖》，《铁网珊瑚》书卷五（页五四八下），“诗止唐人”，《萃苑》卷三（页一四八上），误为“诗正唐人”。

例五：《袁静春杂诗》，《铁网珊瑚》书卷六（页五五七上），“困学民渔阳鲜于枢题其后而还之”，《萃苑》卷三（页一七〇上），误“困学民”为“因李民”。

此外，《萃苑》中还有错简，如《倪云林仿高房山山水》（《萃苑》缺失标题），按照卷前目录，应与倪氏其它作品排于卷八（页四二三上）《徐幼文画》之前，却排在卷七（页三四五上）卷首。

总之，除缺失者外，《萃苑》的不同之处尚多，限于篇幅，不能一一列举。必须说明的是，或因所抄之原本止于八卷，且内容已不完整、字迹潦草，或因抄者宥于学识，因而出现前述种种讹误。

至此，可以得出如下认识：

一、《萃苑》序称积三十年之工而成帙，又名其曰《书画萃苑》。虽有抄袭之嫌，然其用意如序中所言：“不敢私秘，录出以供好奇稚嗜之士，皆可游意而骋目其时”。从收藏者对《萃苑》的重视，可以看出其资料价值所在。

二、《萃苑》虽序在崇祯十年，然抄者的珍视、抄写之举，当表明被抄者系稿本、流传稀少、年代较为久远，卷数或止于八卷（书画各四卷）。

三、虽《萃苑》对十六卷本《铁网珊瑚》之校订补益无多，但它毕竟是一部明人抄本，具有自身的版本价值。至少，它可以告诉读者，在万历、崇祯年间，还流传有一部卷数不少于八卷（书画各四卷）、名为“书画萃苑”、实为《铁网珊瑚》的另一版本。这或许是《萃苑》对后人的贡献之一。

四、据记载，几乎于《萃苑》所抄原稿本之当时，有一部八卷（书画各四卷）本的《铁网珊瑚》存世（详后）。两者之间的关联（如时间之先后、是否出自同底本等），有待研究。

三

说《萃苑》出自《铁网珊瑚》，必然涉及《铁网珊瑚》的作者及成书时间等问题。

所见十六卷本《铁网珊瑚》有《四库全书》文渊阁本和《中国书画全书》本。《中国书画全书》本《铁网珊瑚》标明“吴郡朱存理性甫集录”，并有编者说明：“是书有明嘉靖间刊本、欣赏斋刊本、清雍正六年年氏刊本、四库全书文渊阁本等。今以欣赏斋本为底本，参校四库全书文渊阁本断句排印。”

《四库全书》文渊阁本名为《赵氏铁网珊瑚》，标明“赵琦美编”。书前编者按云：“《赵氏铁网珊瑚》十六卷，旧本题朱存理撰，末有万历中常熟赵琦美跋，……雍正戊申，年希尧尝刻此书，其跋称，别有一本十四卷者，传为存理。原本今亦未见。又：传世存理所作《珊瑚木难》四卷，所载名迹亦皆有自跋语，与此本体例迥异，则此书非出存理手，愈可知也。然所载书画诸跋，颇足以辨析异同、考究真伪。至今鉴赏家

多引据之其书。既为可采，则亦不必问其定出谁氏矣。”《铁网珊瑚》作者与书名之混淆，盖发端于此跋。

《四库全书》文渊阁本后有明赵琦美与清年希尧二跋。赵琦美跋云：“《铁网珊瑚》，书品原四卷，画品亦四卷。吾海虞秦酉阳四麟所藏也。其伯子小酉君有田在东门之外，予有池与之邻。其价可数金，小酉靳以此书暨旧板《太上感应篇》易去，时在丁酉之年。越十三年，予官留台，借焦弱侯（竑）先生本校之，且卷秩（帙）多于予所藏本。为增书品六卷，合十卷，画品二卷，合六卷，总得一十六卷。其先后次序，予辄为鹭定焉。秦本虽有其书，而无作书人名。向酉阳亦曾有浮帖跋语一段，著作者姓名，此帖侍御刘九畹借录失去，影响间，非朱存理氏也。且云所录八卷中语，大都是丹阳孙氏藏者。而焦本所多者，意朱存理氏别有所睹，而增入之，未可知也。予所见真迹虽少，然亦寸累以续于后。庶几古人遗翰或存万一云。万历二（当为“三”；万历二十八年无闰月，三十八年闰三月——引者注）十八年闰三月初十日，海虞赵琦美识”⁶。年希尧跋云：“按赵清常（琦美）跋语，海虞秦氏本书画品各四卷，后以焦弱侯（竑）藏本较之，增书品六卷、画品二卷，清常氏复以续所见者附入。然则是书已非焦氏之旧，而海虞秦氏本为不可见矣。世复有一本止十四卷者，传为朱姓（性）甫原编。此则自是万历年间赵清常订本。仅百余年，传相钞录，皆袭讹承舛。虽付诸梓，亦惜好古之士蕲得而读之之弗易，博雅者尚有以考而正诸，是所望也已。雍正六年七月既望，偶斋年希尧跋。”

赵、年二跋均未断定《铁网珊瑚》非朱存理所著。赵氏印象中，作者“非朱存理氏”者，乃秦氏所藏“浮帖跋语一段”；赵跋明言“秦本虽有其书，而无作书人名”，且云：焦氏本“卷秩（帙）多于予所藏本……意朱存理氏别有所睹，而增入之，未可知也”，间接地告诉读者，焦氏本的作者是朱存理；更申明：“予辄为鹭定焉”。年跋云，于赵氏增补十六卷本之后，“世复有一本止十四卷者，传为朱姓（性）甫（存理）原编”，可见，四库馆臣以《铁网珊瑚》与《珊瑚木难》体例不一，认为“此书非出存理手，愈可知也”，似过于武断。《中国画学著作考录》收有《铁网珊瑚》，名为《赵氏铁网珊瑚》⁷，指明“作者”是赵琦美，并断言此书“约万历三十八年至四十年间纂成”。又声称：“自乾隆、嘉庆以来，迄余绍宋《书画书录解题》于此书（《铁网珊

瑚》)纂者已有定论,本毋庸赘言。然今人新编全国性之重要书目仍作朱存理辑,故不得不为之考辨。”

其论点主要有四:一、年希尧跋云“十四卷本”,乃《汲古阁珍藏秘本书目》毛扆所藏者,“其谓性甫手书未必是真,殆为抬高典价而已,后不赎归便是明证”;二、从钱曾《读书敏求记》等书中,“可见十四卷本据著录止少有三种”,“岂朱存理生前存此三稿?殊令人难以置信”;三、今北图藏有一“十四卷本”,非朱氏手稿,亦未出赵氏所编纂范围;四、《铁网珊瑚》“与《珊瑚木难》同为书画录之属,原可两书合为一编,又何必发凡起例另再纂一本,于常理不合,于其谨严作风不符”;“《珊瑚木难》于朱氏终前尚未定稿”,“遑论再集录《铁网珊瑚》耶?”

谢书虽搜集甚勤、考据颇深,然其论点含有推测成份,又置清乾隆以前的其它有关文献记载以及《铁网珊瑚》内容、赵氏跋语于不顾,可谓舍本逐末。

首先,关于《铁网珊瑚》的作者,早于《四库全书》的文献记载有:文徵明《朱性甫先生墓志铭》⁸记《铁网珊瑚》为朱存理纂集;卞永誉《式古堂书画汇考》(详前)引用书目中有朱存理《铁网珊瑚》;《明史·艺文三》⁹载:朱存理《铁网珊瑚》(二十卷)。

其次,通览《铁网珊瑚》一书,有几种情况引人注意。

其一,书中所收录原迹,书品年代最晚者当为卷十《崔氏友竹卷》,署款:“岁洪武秋八月,户部侍郎吴江莫礼书于钟山之寓。”后有周鼎成化癸卯跋云:“国初,户部侍郎吴江莫士敬记其乡崔君宜之友竹轩……”;画品最晚者当为卷六《王安道华山图记》,署款:“洪武十六年岁次癸亥,秋九月十有二日,畸叟。”后跋者云:“右《华山图》一册……乃昆山王履安道所作也。安道,国初人……”。《铁网珊瑚》中,明中期吴门四家:沈周、文徵明、唐寅、仇英之书画作品无一收录,仅见有沈周跋《米元晖苕溪春晓图》一则(于卷尾周鼎成化乙巳题跋之后,吴宽题跋之前)。

其二,书中所记题跋,最晚者当为王英跋《石鼓文》,时在正德丙寅(详后)。各卷诸题跋者中,早于王英的,尚有李东阳、吴宽、李应祯等,加之王英题跋,时间在正德、弘治、成化年间。

其三,书中书品卷一记有《唐颜鲁公刘中使帖》,卷末最后一则题跋为元人“北燕乔夔成仲山观”。成书稍晚的张丑《清河书画舫》¹⁰也著录了《唐颜鲁公刘中使帖》,

卷尾于乔篔成题跋之后，又出现文徵明以及嘉靖甲子“吴郡张应文茂实”的题跋。同时，张书还收录了明吴门四家等书画家作品多件。

以上情况表明，《铁网珊瑚》成书之时间要早于赵琦美生活的年代，赵氏虽有补订整理之功，然就《铁网珊瑚》的作者与成书时间而言，则远非其所能及。

总之，踵武四库馆臣，改《铁网珊瑚》为《赵氏铁网珊瑚》，并不可取；称赵琦美为“作”（“撰”、“著”）者¹¹，若赵氏九泉有知，恐亦拱手推辞。世传（或旧题）《铁网珊瑚》为朱存理所集录，可谓名不虚传。

朱存理，长洲（今江苏苏州）人，字性甫，号野航。博学工文，以布衣终。与同郡文人学者李应祯、吴宽、沈周、祝允明、文徵明等友善。《朱性甫先生墓志铭》（详前）称其“闻人有奇书，辄从以求，以必得为志。或手自缮录，动盈筐篋。群经诸史，下逮稗官小说，山经地志，无所不有，亦无所不窥……他所纂辑，有《经子钩玄》、《吴郡献徵录》、《名物寓言》、《铁网珊瑚》……总数百卷”。《江南通志》云：“元季明初，中吴南圃何氏、笠泽虞氏、庐山陈氏，书籍金石之富，甲于海内。继其后者，存理其尤也”¹²。祝允明尝赞曰：“性父爰自弱龄，夙勤文学，阅三馀以靡空，览五车而尤富”¹³。又有《赠朱孝廉性甫》¹⁴：“百年贞白旧高楼，傲兀风尘六十秋。楚聘寻常来北郭，鲁呼前后只东丘。书抄满篋皆亲手，诗草随身半在舟。前辈风流惟此老，天公当为后生留。”

《铁网珊瑚》是一部古代书画著录典籍，全书约三十余万字。书分十卷，自周秦《石鼓文》至明《莫礼崔氏友竹轩记》，凡一百四十三件；画分六卷，自唐《阎立本洪崖仙图》至明《王安道华山图记》，凡九十七件。所收作品皆直录其文及款识，一些作品还记有作者或收藏者的印记，同时收录了一批与原迹同样珍贵的历代题跋。除对部分作者或题跋者注有字号、爵里外，对作品不加评论考证。

由于作者广闻博记，治学严谨，加之周围有一批书画家和鉴藏家，因而《铁网珊瑚》不仅收录宏富，且其所记内容也有很高的可信度。一方面，借助其中的真实记录，可以考察一些古代书画的递藏情况。例如，书中对唐欧阳询《梦奠帖》（现藏辽宁省博物馆）的详尽记述，可填补南宋周密《云烟过眼录》¹⁵至明詹景凤《詹东图玄览编》¹⁶之

间的空白，是书画鉴定学和收藏史学难得的资料。另一方面，作为文献传承的载体，《铁网珊瑚》具有较高的学术价值，可以弥补它类文献之缺憾。

《朱性甫先生墓志铭》记载《铁网珊瑚》为朱存理所纂辑，可知《铁网珊瑚》已于朱氏生前成书。是书书卷一中有王英跋《石鼓文》，署款“正德（元年）丙寅冬十一月长至前十一日，临川王英拜观”；朱存理卒于正德八年七月，据此可以推断，《铁网珊瑚》成书之时间当在正德二年至正德八年，即一五〇七至一五一三年之间。

要之：一、据《明史·艺文三》，《铁网珊瑚》原为二十卷。今十六卷本《铁网珊瑚》，是明赵琦美以秦氏（八卷）本校之焦氏（卷数在八卷以上）本，于万历年间整理编定。二、《铁网珊瑚》的原作者为朱存理。以《铁网珊瑚》内容考察，其成书时间当在明正德年间。改《铁网珊瑚》为《赵氏铁网珊瑚》，称赵琦美为“作者”（或“撰者”），均为不妥。三、名为《书画萃苑》，实为《铁网珊瑚》（八卷）的明抄本，仍存于世，其版本的学术价值，有待于进一步发掘。

1 见王荣国主编《辽宁省图书馆孤本善本丛刊》（北京：线装书局，二〇〇三年四月）第一辑。

2 见《中国书画全书》（上海书画出版社，一九九二—一九九八年）第三册。笔者即以此本核对《书画萃苑》。

3 卞永誉：《式古堂书画汇考》（《中国书画全书》）第六——七册。

4 见《续修四库全书总目提要（稿本）》（济南：齐鲁书社，一九九六年）三十七册，页五三一。

5 谢巍：《中国画学著作考录》（上海书画出版社，一九九八年），页四二五。

6 赵跋中未直言秦氏本之卷数，但跋称“借焦弱侯（竑）先生本校之，且卷秩（帙）多于予所藏本。为增书品六卷，合十卷，画品二卷，合六卷，总得一十六卷。”据此算来，秦氏本为八卷（书画各四卷）。如正文所言，若《书画萃苑》止八卷，则其与秦氏本之关联尚有待考证。

7 谢巍：《中国画学著作考录》，页三七八——三八一。

8 见周道振辑校《文徵明集》（上海古籍出版社，一九八七年）卷二九，页六七九。

9 张廷玉等：《明史》（北京：中华书局，一九七四年）卷九八，页二四四五。

10 张丑：《清河书画舫》（《中国书画全书》第四册）红字号第五（卷），页二一六。

11 见张潜超主编《中国书法论著辞典》（上海书画出版社，一九九〇年）页九三：《铁网珊瑚》“明赵琦美撰（旧题朱存理撰）”；又见陈滞冬《中国书学论著提要》（成都出版社，一九九〇年）页一九三：《铁网珊瑚》“明赵琦美编著，十六卷本。本书旧题朱存理撰……此书实为赵美琦编著。”

12 转引自朱存理《珊瑚木难》《四库全书》（文渊阁本）提要。又：《珊瑚木难》记载了元至明初间的书画与题跋。罗依果、楼占梅著《元朝人名录》（台北：南天书局，一九九八年）将其作为所采集的文献之一。

13 见祝肇（允明）《金石契》（《顾氏四十家小说》丛书本）。又：祝允明《蚕衣》（《顾氏四十家小说》丛书本）后记：“允附记。曰允、曰肇者，枝山公别名。”据此可知，“祝允”、“祝肇”为祝允明之别名。

14 祝允明：《怀星堂集》（《四库全书》文渊阁本）卷七，页二下。

15 见《中国书画全书》第二册。

16 见《中国书画全书》第四册。

《清真释疑》版本考

薛 莲

《清真释疑》一册，清真教徒金天柱撰。金字北高，金陵人，生卒年不详，清雍正、乾隆年间任职“翰林院四译馆正教”。

大连图书馆藏有两种版本的《清真释疑》。一是乾隆三十三年刊本。卷端题“松滋陈大韶又善、浦阳胡汇源宿海、滇棋马廷辅君禄仝阅，石城金天柱北高著述，男科元度、和圆峤较梓”。叶面高二百四十四毫米，宽一百五十四毫米，版框高一百八十四毫米，宽一百四十毫米，白口，四周双边，半叶九行，行二十字。版心依次为“清真释疑”、单黑鱼尾、叶码，“雅正堂”。书名叶依次镌“中州买长发兆祥氏、王永安万年氏仝梓”、“清真释疑”、“长乐斋藏板”，栏外横镌“乾隆三十三年重镌”。右下角钤“恭则寿”白文方印，左上角钤“御题袁二本系安分回民”朱文长方印。另有“S. M. R. LIBRARY 昭 5. 5. 23”（南满洲铁道株式会社图书馆一九三〇年五月二十三日）收藏印，“南满洲铁道株式会社藏书印”。南满洲铁道株式会社图书馆即大连图书馆的前身。书衣有墨笔题签“清真释疑”，右下角署“瀛仙氏”。卷首影刻胡汇源行书序文及诗，接下来的是乾隆三年陈大韶序，乾隆十年马廷辅序，金天柱乾隆三年的自序和乾隆十年的《上馆卿余公请序书》。卷末有宗山、陈大韶的附识。

《清真释疑》完稿于乾隆三年，乾隆十年尚未刊行。据金天柱的“请序书”：“柱于雍正四年因祭扫父墓入都，适逢前任馆卿许出示招考，收录行走，迄今十九年矣……乾隆二年……编纂是书正此时之所当为者，乃上天降临，未期月而书成，经寒暑而修饰，命其名曰《清真释疑》。……终未敢疾行，藏之数岁，几至湮没。昨大韶复来催督，又教中之读回书、读儒书者观之，莫不欢欣鼓舞，皆欲代为鸠工付梓，时虽心动，仍未敢行。”则《清真释疑》初刊本当问世于乾隆十一年前后。张秀民《中国印刷史》六百二十三页（上海人民出版社，一九八九年九月）谓“《清真释疑》有乾隆十年刻

本”，不知何据。王绍曾主编《清史稿艺文志拾遗》一千五百二十七页（中华书局，二〇〇〇年九月）据《中国印刷史》而讹十年为十五年。

另一种是光绪二年刊本。卷端同前。叶面高二百四十毫米，宽一百五十六毫米，版框高一百八十一毫米，宽一百四十一毫米，上下单边，左右双边，半叶九行，小字单行，行二十字，版心依次为书名，单黑鱼尾，叶码，下粗黑口。书名叶镌“金北高先生著”、“清真释疑”、“板存仙女镇增荣堂”，横镌“光绪二年七月重刻”，钤“镇江城西清真寺”朱文长印。卷首依次有乾隆三年金天柱自序，胡汇源序及诗，陈大韶序，马廷辅序，无署名之“再次重刻清真释疑序”，光绪二年石可宗序，《上馆卿余公请序书》。卷末亦同上。

由于古书流传不易，而论者又为见闻所囿，《清真释疑》的版本著录便出现了疏误。高文德主编《中国民族史人物辞典》（中国社会科学出版社，一九九〇年）三百六十七页称其“今传世有光绪七年京都（今北京）清真寺藏板”。高文德主编《中国少数民族史大辞典》（吉林教育出版社，一九九五年）二千一百一十一页亦称《清真释疑》“原本已佚，有光绪七年刊本”。白寿彝主编《回族人物志·清代》（宁夏人民出版社，一九九二年）一百九十七页《回回人著述传知见目录》也只著录有“光绪年间刊本”。中国伊斯兰百科全书编委会编纂的《中国伊斯兰百科全书》（四川辞书出版社，一九九四年）四百四十九页也说：“全书原刻版于道光年间在南京遭毁，传世的刊本有光绪三年云斋氏马长青重刻本。”这种说法陈陈相因，想必都来源于《清真释疑》光绪二年版石可宗的序文：“兵燹流离，版片尽失。”光绪九年京都清真寺刊行《清真释疑补辑》，唐晋徽自序亦云：“《清真释疑》语颇简明，奈以藏板金陵，均遭兵燹，因而知者益寡。”阎国琛的序文也说：“《清真释疑》创纂于北高金公，板存金陵。因遭兵燹后，率多残缺，几至无稽。”书籍因书板“遭毁”而“知者寡”，并不就等于早先已刊行的书籍不再“传世”，说者犯了一个逻辑错误。相信天壤间会有《清真释疑》初刊本在焉。

宁夏大学回族文化研究所海正忠先生“见到的也是光绪二年重刻本”，因而写作《〈清真释疑〉的成书过程——〈清真释疑·书叙〉解读》（《古籍整理研究学刊》二〇〇三年第一期）一文便沿用了上述那种说法，并根据“海富润事件”，错误地将初刻

本时间的“下限”拖拉到乾隆四十六年。海正忠先生谈及“海富润事件”，没有标明资料的来源，我们是从刘智《天方至圣实录年谱》同治十三年版的卷首中得悉此事原委。原来，乾隆四十七年地方官在桂林从回民海富润行囊中搜查出袁二所赠《清真释疑》等回教书籍，便将在汉口经商的袁二拿讯，并查抄袁二江宁老家所存书籍及其书板。乾隆皇帝闻知后批示“不必查办”，袁二因得“当堂省释”。乾隆皇帝再传“圣旨”：“袁二本系安分回民……年逾七旬之人，无辜受累。可见各省因此滋扰者已不少。”（《天方至圣实录年谱》卷首叶十三）袁二即袁国祚（卷首叶十六；参看白寿彝主编《回族人物志·清代》六十八页“袁国祚”条）。袁二乾隆四十年前后翻刻《清真释疑》（参看卷首叶一：“袁国祚等于乾隆四十暨四十三等年刊行，版系袁氏家藏”又卷首袁国祚《募刻天方群书序》后所附书目：“《清真释疑》等四书已重刻，板存京口”），用的底本就是长乐斋版（卷首叶二十四：“袁国祚、金天柱、刘智并长乐斋版藏板一并查拿”）。海文称“原版刻印人为袁国祚”，恐系想当然的猜测。当然，如果海先生有缘见到乾隆三十三年本，谈论“《清真释疑》的成书过程”，也许不会再去追溯乾隆四十七年的“海富润事件”了。

有必要指出，《〈清真释疑〉的成书过程——〈清真释疑·书叙〉解读》中的“书叙”实际上是马廷辅的序与金天柱的《上馆卿余公请序书》的拼凑。原书马序共两叶四面，海正忠先生截取了前两面，强行与远隔三叶六面的金天柱那封请余姓上司（“馆卿余公”）写序的书信相接搭。海文所引“书叙”的第三段：“予有志未逮，幸乙卯中式，乙丑公车北上，春闱试后适止馆，卿余公请序书”的“止馆，卿余公请序书”正是金天柱那封信的标题“上馆卿余公请序书”。“春闱试后”后面的文字本来是“适逢翰林院四译馆教习北高金先生者”云云。海先生把“上”字改成“止”，又割裂“馆卿”，并将“余公”误解为“我的朋友”。如此卤莽灭裂，殊不可解会——莫非他看到的是残本？再多说几句。海正忠的“解读”破句失读真不少。第二段开头的“悉备自唐贞观时”的“悉备”二字本该位于第一段末尾“其道广大”之后——“其道广大悉备”。第五段：“孔子曰：‘文莫吾犹人也，躬行君子，则吾未之有得是非，望于躬行乎。’”应该作：“孔子曰：‘文莫吾犹人也，躬行君子，则吾未之有得。’是非望于躬行乎？”子曰出自《论语·述而》。第六段：“适逢前任馆卿许出示招考收录，行走

迄今十九年矣。其中事迹熟睹，深知自愧下僚末吏不能如志以报国恩，惟兢兢拙守，不敢自陷匪僻，以遗君父羞然。而行与世违。”应作：“适逢前任馆卿许出示招考，收录行走，迄今十九年矣。其中事迹熟睹深知，自愧下寮末吏，不能如志以报国恩，惟兢兢拙守，不敢自陷匪僻，以遗君父羞。然而行与世违。”此类不暇一一举似。

大连图书馆所藏《清真释疑》乾隆三十三年本大有来头，十分珍希。那位在书衣上题签的“瀛仙氏”，据《清真释疑补辑》唐晋徽光绪七年的跋，叫穆瀛仙，天津人，同治十二年“来京乡试”，提供《清真释疑》钞本给唐晋徽做《补辑》用。而“御题袁二本系安分回民”的图章表明，书的原始主人正是因翻刻《清真释疑》而受冤枉的袁二，那个“御题”正是来自前引乾隆四十七年的“上谕”。乾隆五十年袁二在《御览至圣实录后跋》中亦自署“安分回民袁国祚”。那枚“恭则寿”的图章可能也是袁二的。虎口脱险，袁二忻幸快慰之情，溢于两枚闲章之表。

薛莲，大连图书馆副研究馆员。

《优语录》与《优语集》之比勘

陈艳军

元人王晔曾辑录古代优人讽谏语若干条，成《优谏录》，其书失传。王国维乃“览唐宋史、小说，复辑优人戏语为一篇”，成《优语录》，最初刊于上海《国粹学报》1909年第六十三至六十六期，后收入《海宁王忠愍公遗书》、《海宁王静安先生遗书》等书中。人们研究《优语录》亦都依此版本。其实，王国维《优语录》还有另外一个未能为人知的增订本，即一九一四年六七月间连载于《盛京时报》的《优语录》（参看拙作《新发现的王国维《优语录》增订本》）。《盛京时报》本分上下两卷，“上卷专录剧语，下卷则优人之语”，较之通行本，溢出四十二则（一九一五出版《宋元戏曲史》第一章和第二章中提及其中二十则）。排列顺序也发生变化。王国维曾在旧序中云：“若其囿于闻见，不遍不赅，则俟他日补之。”这个版本是其后所补，为后世学人所不见。今人任二北踵武前贤，于一九六二年辑成《优语集》九卷，一九八一年由上海文艺出版社出版。全书采录从西周至近代几千年来俳优艺人的优语五百条左右。与王国维《优语录》相比，任书特点在于收录时间长、范围广（不单滑稽戏，只要是优语有可取之处皆收），考证源流细，并且每条皆加标以题目。今将王本与任本加以对照，存有差异者，彙录如下，并略作解释，以供学人参考。

一、出处不同

咸通中，优人李可及者，滑稽谐戏，独出辈流。虽不能托讽匡正，然智巧敏捷，亦不可多得。尝因延庆节，缙黄讲论毕，次及倡优为戏。可及乃儒服险巾，褒衣博带，摄齐以升崇坐。自称“三教论衡”。其隅坐问曰：“既言博通三教，释迦如来是何人？”曰：“是妇人！”问者惊曰：“何也？”对曰：“《金刚经》云‘敷坐而坐’，或非妇人，何烦夫坐，然后儿坐也？”上为之启齿。又问曰：“太上老君何人也？”对曰：“亦妇人也。”问者益所不喻。乃曰：“《道德经》云‘吾有大患，是吾有身。及吾无

身，吾复何患？’倘非妇人，何患乎有娠乎？”上大悦。又曰：“文宣王何人也？”对曰：“妇人也。”问者曰：“何以知之？”对曰：“《论语》云‘沽之哉！沽之哉！吾待贾者也。’向非妇人，待嫁奚为？”上意极欢，宠锡甚厚。翌日，授环卫之员外职。

（王氏引唐高彦休《唐阙史》）（六月十四日）

按：任氏引唐高择《群居解颐》，名之曰“亦妇人也”。《唐阙史》，《新唐书·艺文志》作《阙史》。“高择”应为“高恹”。任氏校记云“《太平广记》点校本二五二引唐高彦休《阙史》下，亦载此事”，并指出与唐高恹《群居解颐》六处不同，王氏引高彦休《唐阙史》有两处与任氏所指同。即“摄齐以升崇坐”为“摄以升崇坐”，“何患乎有娠乎？”为“何患乎有身乎？”另有两处任氏所不指即“敷坐而坐”为“敷座而坐”；“曰：‘是妇人！’”为“对曰：‘是妇人！’”

仁宗时，赏花钓鱼宴赋诗，往往宿制。天圣中，永兴军进山水石，因令赋山水石歌。出于不意，多荒恶。中坐，优人入戏，各执纸笔若吟诗状。一人忽仆入石上，曰：

“数日来，作赏花钓鱼诗，准备应制，却被这石头擦倒！”明日，降出诗，代中书铨定，内鄙恶者，輿外任。（《天中记》引《东斋遗事》）（六月十五日）

赏花钓鱼会赋诗，往往有宿构者。天圣中，永兴军进山水石。适会宴，命赋山水石，其间，多荒恶者，盖出其不意耳。中坐，优人入戏，各执纸笔，若吟咏状。其一人忽扑于界石上，众扶掖起之。既起，曰：“数日来作一首赏花钓鱼诗，准备应制，却被这石头擦倒！”左右皆大笑。翌日，降出其诗，令中书铨定。秘阁校理韩义最为鄙恶，落职，輿外任。（宋范镇《东斋纪事》，名之曰“被石头擦倒”）（内容差别较大者，列两条。上条为王国维《盛京时报》本《优语录》，下条为任二北《优语集》。以下同，略）

按：明《广滑稽》载此事，《东斋纪事》亦作《东斋遗事》。

徐知训在宣州，聚敛苛暴，百姓苦之。入覲侍宴，伶人戏作绿衣大面若鬼神者。傍一人问谁，对曰：“我宣州土地神也。吾主人入覲，和地皮掘来，故得至此。”（郑文宝《江南余载》卷上）（六月十七日）

魏王知训为宣州帅，苛暴敛下，百姓苦之！因入覲，侍宴。伶人戏作绿衣大面胡人，若鬼神状者。傍一人问曰：“何为者？”绿衣人对曰：“我宣州土地神。王入覲，和地皮掘来，因至于此。”（宋郑文宝《江表志》，名之曰“和地皮掘来”）

按：《四库全书》载《江南余载》为不著撰人。《宋史·艺文志》载《江南余载》不知作者。王氏以为宋郑文宝撰。

张崇帅庐州，人苦其不法。因其入覲，相谓曰：“渠伊必不来矣。”崇闻之，计口征渠伊钱。明年又入覲，人不敢交语，唯道路相目，将须为庆而已。崇归，又征将须钱。其在建康，伶人戏为死获谴者，曰：“焦湖百里，一任作獭。”（郑文宝《江南余载》卷上）（六月十七日）

张崇帅庐州，好为不法，士庶苦之。尝入覲江都，庐人幸其改任，皆相谓曰：“渠伊必不来矣。”崇归，闻之，计口征“渠伊钱”。明年，再又覲，盛有罢府之议。人不敢指实，道路相目，皆将须为庆。崇归，又征“将须钱”。其在建康，尝为伶人所戏：使一伶，假为人死，有谴，当作水族者。阴府判曰：“焦湖百里，一任作獭。”崇亦不惭。（宋郑文宝《江表志》，名之曰“焦湖作獭”）

熙宁九年太皇生辰，教坊例有献香杂剧。时判都水监侯叔献新卒，伶人丁仙现假为一道士善出神，僧善入定。或诘其出神何所见。道士云：“近曾出神至大罗，见玉皇殿上有一人披金紫，孰视之，乃本朝韩侍郎也，手捧一物。窃问旁立者。云：“韩侍中献国家金枝玉叶万世不绝图。”僧曰：近入定到地狱，见阎罗殿侧，有一人衣绯垂鱼。细视之，乃判都水监侯工部也，手中亦擎一物。窃问左右。云：“为奈何水浅献图，欲别开河道耳。”时叔献兴水利以图恩赏，百姓苦之，故伶人有此语。（宋无名氏《续墨客挥麈》卷五。江少虞《皇朝类苑》卷六十五引此条作《倦游杂录》）（六月十八日）

按：任氏引此条为宋彭乘《续墨客挥麈》五，名之曰“别开河道”。并有两处不同：“僧善入定”为“一僧善入定”，“孰视之”为“熟视之”，王国维在《宋元戏曲史》中称《皇宋事实类苑》。

俳優、侏儒，周伎之最下且贱者，然亦能因戏语而箴讽时政，有合于古蒙诵工谏之义，世目为杂剧者是也。崇宁初，斥远元佑忠贤，禁锢学术。凡偶涉其时所为

所行，无论大小，一切不得志。伶者对御为戏，推一参军作宰相。据坐，宣扬朝政之美。一僧乞给公据游方。视其戒牒，则元佑三年者，立涂毁之，而加以冠巾。道士亡度牒，闻披载时亦元佑也，剥其羽服，使为民。一士人以元佑五年获荐，当免举，礼部不为引用，来自言，即押送所属屏斥。已而主管宅库者附耳语曰：“今日在左藏库请相公料钱一千贯，尽是元佑钱，合取钧旨。”其人俯首久之，曰：“从后门搬入去。”副者举所挺，杖其背，曰：“你做到宰相，元来也只要钱。”是时至尊亦解颜。洪迈《夷坚志》丁集（六月二十三日）

按：任氏引此条，出自洪迈《夷坚志》支乙集四，名之曰“元来也只好钱”。并略去“俳优、侏儒，周伎之最下且贱者，然亦能因戏语而箴讽时政，有合于古蒙诵工谏之义，世目为杂剧者是也。”。有“据游方”为“凭游方”；“道士”为“一道士”；“闻披载”为“问其披载”；“羽服”为“羽衣”；“在左”为“于左”；“请相公”为“请得相公”；“所挺”为“所持挺”；“要钱”为“好钱”。

绍兴间，内宴，有优人作善天文者，云：“世间贵官人，必应星象，我悉能窥之。法当用浑仪，设玉衡。若对其人窥之，则见星而不见人。玉衡不能卒办，用铜钱一文亦可。”乃令窥光尧，云帝星也；秦师垣，曰相星也；韩蕲王，曰将星也。张循王，曰：“不见其星”。众皆骇，复令窥之，曰：只见张郡王在钱眼内坐。”殿上大笑。俊最多资，故讥之。（明田汝成《西湖游览志余》卷二十二。不知其所本）（六月二十七日）

按：任氏引自宋罗点《武陵闻见录》，名之曰“在钱眼内坐”。与王氏有四处不同：“不见人”为“不见其人”；“卒办”为“猝办”；“张循王”为“至张循王”；“中不见星”为“终不见星”。

嘉泰末年，平原公有扶日之功，凡事自作威福，政事皆不由内出。会内宴，伶人王公瑾曰：“今日政如客人卖伞，不由裹面。”宁宗恭淑后上仙，而曹氏为婕妤，平原特以为亲属。偶值真里富国进驯象至。平原语公瑾曰：“不闻有真里富国。”（音如李辅国）公瑾曰：“如今有假杨国忠。”平原虽憾之，而无罪加焉。（《天中记》引《白獭髓》）（七月二日）

按：王氏自《天中记》转引，任氏直引宋张仲文《白獭髓》，名之曰“不油裹面”。有两处不同：“有扶日之功”为“恃有扶日之功”；“不由裹面”为“不油裹面”。

面”。并略去“宁宗恭淑后上仙，而曹氏为婕妤，平原特以为亲属。偶值真里富国进驯象至。平原语公瑾曰：‘不闻有真里富国’。（音如李辅国）公瑾曰：‘如今有假杨国忠。’平原虽憾之，而无罪加焉。”

宋端平间，真德秀应召而起。百姓仰之，若元佑之仰涑水也。继参大政，未及有所建置而卒。魏了翁帅师，亦未及有所经略而罢。临安优人装一生儒，手持一鹤，别一生儒与之邂逅，问其姓名，曰：“姓钟，名庸。”问所持何物，曰：“大鹤也。”因倾盖欢然。呼酒对饮，其人大嚼洪吸，酒肉靡有孑遗。忽颠仆于地，群数人曳之不动。一人乃批其颊，大骂曰：“说甚中庸、大学，与了许多酒食，一动也不动。”遂一笑而罢。（罗大经《鹤林玉露》今通行十六卷本无此条，此条出《天中记》所引）（七月七日）

端平间，真西山参大政，未及有所建置而薨。魏鹤山督师，亦未及有所设施而罢。临安优人装一儒生，手持一鹤，别一儒生与之邂逅，问其姓名，曰：“姓钟，名庸。”问所持何物，曰：“大鹤也！”因倾盖欢然，呼酒对饮。其人大嚼洪吸，酒肉靡有孑遗。忽颠仆于地，群数人曳之，不动。中一人乃批其颊，大骂曰：“说甚中庸大学！吃了许多酒食，一动也动不得！”遂一笑而罢。或谓有使其为此，以讪侮君子者，府尹乃悉黥其人。（罗大经《鹤林玉露》三，名之曰，“一动也动不得”）

相传元宗尝令左右提优人黄幡绰入池水中。复出，幡绰曰：“向见屈原笑臣：‘尔遭逢圣明，何遽至此？’”据《朝野僉载·散乐》：高崔嵬善弄痴大。帝令没首水底。少顷出，而大笑。上问之，曰：“臣见屈原，谓臣云：‘我遇楚怀无道，汝何事亦来耶？’”帝不觉惊起，赐物百段。（段成式《酉阳杂俎》续集）（七月十一日）

敬宗时，高崔嵬善弄痴大。帝令给使撩头向水下。良久出，而笑之。帝问，曰：“见屈原，云：‘我逢楚怀王，无道！乃沉汨罗水；汝逢圣明主，何为来？’”帝大笑，赐物百段。（唐佚名《朝野僉载补》六，名之曰“见屈原”）

呼妻父为太山，一说云泰山有丈人峰，一说云开元十三年封禅于泰山，三公以下，例进一阶。张说为封坛使，说婿郑鉴以故自九品骤迁至五品，兼赐绯。因大宴，明皇诃问之，无可对。伶人黄幡绰奏曰：“此泰山之力也。”（晁说之《客语》）（七月十二日）

明皇封禅泰山，张说为封禅使，说女婿郑鉴本九品官。旧例：封禅后，自三公以下，皆迁转一级。惟郑鉴因说，骤迁五品，兼赐绯服。因大次，玄宗见鉴官位腾跃，怪而问之，鉴无词以对。黄幡绰曰：“此乃泰山之力也。”（唐段成式《酉阳杂俎》前集一二，名之曰“泰山之力”）

小说载明皇自蜀还京，以驼马自随。明皇闻驼马所带铃声，谓黄幡绰曰：“铃声颇似人言语。”幡绰对曰：“似言‘三郎郎当，三郎郎当’。”明皇愧且笑。（《鹤林玉露》卷六）（七月十二日）

明皇自蜀还，以驼马载珍玩自随。明皇闻驼马所带铃声，谓黄幡绰曰：“铃声颇似人言语。”幡绰对曰：“似言‘三郎郎当，三郎郎当’。”明皇笑且愧之。（唐郑启开《天传信记》名之曰，“三郎郎当”）

李实奏不早，由是租税皆不免。人穷无告，乃彻屋瓦卖麦苗以供赋敛。优人成辅端因戏作语曰：“秦地城池二百年，何期如此贱田园！一顷麦苗五硕米，三间堂舍二千金。”如此语有数十篇，实以为诽谤。德宗遽令杖杀此优。（孔平仲《续世说》卷六）（七月十二日）

二十年春夏旱，关中大歉。实为政猛暴。方务聚敛进奉，以固恩顾；百姓所诉，一不介意。因入对，德宗问人疾苦。实奏曰：“今年虽旱，谷田甚好。”由是租税皆不免。人穷无告，乃彻屋瓦木，卖麦苗，以供赋敛。优人成辅端因戏作语，为秦民艰苦之状。云：“秦地城池二百年，何期如此贱田园！一顷麦苗五硕米，三间堂屋二千金。”凡如此语，有数十篇。实闻之，怒。言辅端诽谤国政，德宗遽令决杀。当时言者曰：“瞽诵、箴谏，取以诙谐，以讽谏，优伶旧事也。设谤木，采刍菹，本欲达下情，存讽议。辅端不可加罪。”德宗亦深悔。京师无不切齿以怒实！（《旧唐书》一三五《李实传》名之曰“贱田园”）

唐昭宗时，财用窘乏。李茂贞令榷油以佐军需。俄有司言：官油沽卖不行，多为诸门放入松明搀夺，乞行禁止。盖民间然松明为灯故也。优人张廷范曰：“此事大好更有一例，便可并月明禁之。”茂贞大笑，松明之禁遂止。（陈耀文《天中记》引《易斋笑林》）（七月十四日）

茂贞居岐，以宽仁爱物，民颇安之。尝以地狭赋薄，下令榷油。因禁城门，无内松薪，以其可为炬也。有优者谓之曰：“臣请并禁月明。”茂贞笑而不怒。（宋欧阳修《五代史》记四名之曰“禁月明”）

唐庄宗既好俳優，又知音，能度曲。至今汾晋之俗，往往能歌其声。谓之御制者，皆是也。其小字亚子，当时人或谓之亚次，又为优名。以自目曰：“李天下”，自其为王。至于为天子，常身与俳優杂戏于庭。伶人由此用事，遂至于亡。皇后刘氏素微，其父刘叟，卖药善卜，号刘山人。刘氏性悍方与诸姬争宠。常自耻其家世，而特讳其事。庄宗乃为刘叟衣服，自负著囊药筐，使其子继岌提破帽而随之。造其卧内，曰：“刘山人来省女。”刘氏大怒，笞继岌而逐之。宫中以此为笑乐。（《五代史·伶官传》）（七月十四日）

按：任氏引此条，出自《五代史》记三七，名之曰“刘山人来省女”。略去“唐庄宗既好俳優，又知音，能度曲。至今汾晋之俗，往往能歌其声。谓之御制者，皆是也。其小字亚子，当时人或谓之亚次，又为优名。以自目曰：‘李天下’，自其为王。至于为天子，常身与俳優杂戏于庭。伶人由此用事，遂至于亡。”并有“以此为笑乐”为“以为笑乐”。

《南唐近事》云：金陵建国之初，军储未实，关市之利，敛率尤繁，农商苦之而莫达于上。时属近甸，亢旱日久，祈祷无应。上他日举觞苑中，宣示宰臣曰：“近京三五十里，皆报雨足，独京城不雨，何邪？得非狱市之间，冤枉未伸乎？”诸相未及对，申渐高历陛而进曰：“雨惧抽税，不敢入京。”上因是悟之。翊日，下诏停一切额外税。信宿之间，膏泽告足。故知优旃漆城、那律瓦衣，不为虚矣。又《江南野录》载李家明从嗣主幸后苑，登于台观，盛望钟山雨，曰：“其势即至矣！”家明曰：“雨虽来，必不敢入城。”嗣主怪而问之，家明曰：“惧陛下重税。”嗣主曰：“不因卿言，朕不知之。”遂令榷务半而征之。余尝考二说，大同小异。然《近事》以为国初，《野录》以为嗣主，《近事》谓申渐高，《野录》谓李家明。其不同如此。（宋黄朝英《靖康缙素杂记》卷七）（七月十六日）

申渐高，不知何许人也，在吴为乐工。吴多内难，伶人不得志。渐高常吹三孔笛，卖乐于广陵市，升元初，案籍编括。渐高以善音律，为部长，时关司敛率尤繁，商人苦之。属近旬亢旱，一日，宴于北苑。烈祖谓侍臣曰：“畿甸雨，都城不雨，何也？得非狹市之间，违天意欤？”申渐高乘谈谐进曰：“雨惧抽税，不敢入京。”烈祖大笑。即下令，除一切额外税。信宿之间，膏泽告足。当时以谓优旃“漆城”，优孟“葬马，”无以过也。（宋马令《南唐书》二五，名之曰“雨惧税”）

按：黄朝英，北宋建州人，哲宗绍圣后举子。马令，北宋宜兴人，承祖父马元康之志，崇宁四年撰成《南唐书》。

至道二年重阳，皇太子诸王宴琼林苑，教坊以夫子为戏。宾客李至言于东朝曰：“唐太和中，乐府以此为戏追赏，遽令正之，笞伶人以惩失礼。鲁哀公以儒为戏，尚不可，况敢及先圣乎？”东朝惊叹，白于上而禁止之，此戏遂绝。（陈元靓《岁时广记》卷十二引《杨文公谈苑》）（七月十八日）

至道二年重阳，皇太子与诸王宴琼林苑，教坊以夫子为戏。太子宾客李至言于东朝曰：“唐大和中，乐府以此为戏，文宗遽令止之，笞伶人以惩其无礼。鲁定公以儒为戏，尚不可，况敢及先圣乎？”东朝惊叹，白于上而禁止之，此戏遂绝。（宋黄鉴《杨文公谈苑》，名之曰“以夫子为戏”）

按：王氏转引，任氏直引，或增字，或减字，共有八处不同。而“鲁哀公以儒为戏”，任氏以为“鲁定公”，不妥。《礼记·儒行》有鲁哀公与孔子关于“儒”的对话，孔子从儒服谈到儒行，令鲁哀公改变其轻视儒者的态度，“闻此言也，言加信，行加义。终没吾世，不敢以儒为戏。”

二、出处相同，内容略有差异

光化中，朱朴自毛诗博士登庸，恃其口辩，可以立致太平。由藩邸引导，闻于昭宗，遂有此拜。对扬之日，面陈时事数条，每言：“臣必为陛下致之”。洎操大柄无所施展。自是恩泽日衰，中外腾沸。内优日，俳优穆刀陵作念经行者，至御前曰：“若是朱相，即是非相。”翌日，出官。（孙光宪《北梦琐言》）（六月十六日）

按：任氏引此条，名之曰“朱相非相”。并有“内优日”为“内宴日”；“穆刀陵”为“穆刀绫”；“御前曰”为“御前朗讽曰”。

刘仁恭之军为汴帅，败於内黄。尔后，汴帅攻燕，亦败于唐河。他日，命使聘汴，汴帅开宴，俳优戏医病人以讥之。且问：“病状内黄，以何药可瘥？”其聘使谓汴帅曰：“内黄可以唐河水浸之，必愈。”宾主大笑。（孙光宪《北梦琐言》）（六月十六日）

按：任氏引此条，名之曰“病状内黄”。并有“刘仁恭之军为汴帅，败於内黄。”为“刘仁恭（中略）为魏军汴军夹攻，大败之，杀其名将单可及，仁恭单马而遁，于时军败於内黄”。

祥符、天禧中，杨大年、钱文僖、晏元献、刘子仪以文章立朝。为诗皆宗李义山，后进多窃义山语句。尝内宴，优人有为义山者，衣服败裂，告人曰：“吾为诸馆职 扯至此。”闻者欢笑。（刘 《中山诗话》）（六月十七日）

按：任氏引此条，名之曰“被擗摻至此”。并有“为诗皆宗李义山”为“为诗皆宗李义山，号西昆体”。

顷有秉政者，深被眷倚，言事无不从。一日，御宴，教坊杂剧为小商，自称姓赵，名氏。以瓦甌，卖沙糖。道逢故人，喜而拜之。伸足误踏甌倒，糖流於地。小商弹采叹息曰：“甜采，你即溜也。怎奈何？”左右大笑。俚语以王姓为“甜采”。（此恐指介甫见王闢之《澠水燕谈录》）（六月十九日）

按：任氏引此条，名之曰“甜菜即溜也”。并有“以瓦甌”为“负以瓦甌”；“弹采叹息”为“弹指叹息”；“左右大笑”为“左右皆笑”。

东坡先生近令门人作“人不易物赋”（物为一人轻重也）或戏作一联曰：“伏其几而袭其裳，岂为孔子！学其书而戴其帽，未是苏公。（士大夫近年仿东坡桶高檐短帽名曰子瞻样）因言之公，笑曰：“近扈从醴泉观，优人以相與自夸文章为戏者。一优丁仙现曰：“吾之文章，汝辈不可及也。”众优曰：“何也？”曰：“不见吾头上子瞻乎？”上为解颜，顾公久之。（李 《师友谈记》）（六月二十日）

按：任氏引此条，名之曰“头上子瞻”。并有“岂为孔子”为“岂惟孔子”；“近扈从”为“近扈从宴”；“不见吾头”为“汝不见吾头”；并略去“顾公久之”。

金章宗元妃李氏，势位熏赫，与皇后侔。一日，宴宫中，优人玳瑁头者，戏于前。或问：“上国有何符瑞？”优曰：“汝不闻凤凰见乎？”曰：“知之，而未闻其详。”优曰：“其飞有四，所应亦异：若向上飞，则风雨时顺；向下飞，则五谷丰登；向外飞，则四国来朝；向里飞，则加官进禄。”上笑而罢。（《金史·后妃传》）（七月八日）

按：任氏引此条，名之曰“向里飞”，增加“元妃李氏师儿，中略明昌四年封为昭容。明年，进封淑妃。中略兄喜儿，旧尝为盗，与弟铁哥。皆擢显近。势倾朝廷，风采动四方。射利竞进之徒，争趋走其门。中略自钦怀皇后没世，中宫虚位久，章宗意属李氏，而李氏微甚，至是，章宗果欲立之。大臣固执不从，台谏以为言。”；并有“金章宗元妃李氏，势位熏赫，与皇后侔。”为“帝不得已，进封为元妃，而位势熏赫，与皇后侔矣。”；“宴宫中”为“章宗宴宫中”；“曰”为“其人曰”。

至元丙子，北兵入杭，庙朝为虚。有金姓者，世为伶官，流离无所归。一日，道遇左丞范文虎。向为宋殿帅时，熟其为人。谓金曰：“来日公宴，汝来献伎，不愁贫贱”如期往，为优戏。作诨云：某寺有钟，寺僧不敢击者数日，主僧问故。乃言钟楼有巨神，神怪不敢登也。主僧亟往视之，神即跪伏投拜。主僧曰：“汝何神也？”答曰。“钟神。”主僧曰：“既是钟神，何故投拜？”众皆大笑。危为之不怪，其人亦不顾，识者莫不多之。（仇远《稗史》）（七月八日）

按：任氏引此条，名之曰“钟神何故投拜”。并有“为宋殿帅时”为“为宋殿帅将”；“熟其为人”为“熟知其为人，怜之。”；“识者莫不多之”为“卒以不遇，识者莫不多之。”

天复元年，凤翔李茂贞入觐。翌日，宴於寿春殿。茂贞肩舆，衣驼褐入金銮殿，易服赴宴。咸以为前代跋扈，未有此也。先是茂贞入阙，焚烧京城。是宴也，俳优安新号茂贞为“火龙子”，茂贞惭惕俯首。宴罢有言：“他日须斩此优！”新闻之，请假，往凤翔求救。茂贞遥见，诘之曰：“此优穷也！何为敢来？”对曰：“只要起居，不为求救。”“近日京中且卖麸炭，可以取济。”茂贞大笑，而厚赐，赦之也。（五代孙光宪《北梦琐言》）（七月十四日）

按：任氏引此条，名之曰“卖麸炭”。并有“寿春殿”为“寿春门”；“只要起居，不为求救。”后增加“茂贞曰：‘贫贱如斯，胡不求乞？’”；“近日京中且卖麸炭，可以取济。”为“安曰：‘近日京中且卖麸炭，可以取济。何在求乞？’”

徐氏之专政也，杨隆演幼懦不能自持，而知训尤陵侮之。尝饮酒楼上，命优人高贵卿侍酒，为参军，隆演鹑衣髻为苍鹞。（《五代史·吴世家》）（七月十六日）

按：任氏引此条，名之曰“徐杨合演”。并有“杨隆演”为“隆演”；“陵侮之”为“凌侮之”；“为参军”为“知训为参军”；“隆演鹑衣髻为苍鹞”后增加“知训尝使酒骂座，语侵隆演”。

王感化善讴歌，声韵悠扬，清振林木。元宗嗣伯尝乘醉命感化奏《水调词》。感化唯歌“南朝天子爱风流”一句，如是者数四。元宗辄悟，叹曰：“使孙陈二主得此一句，不当有衔璧之辱也。”感化由是有宠。（《南唐书》）（七月十七日）

按：任氏引此条，名之曰“南朝天子爱风流”。并有“元宗嗣伯尝乘醉命感化奏《水调词》”为“元宗嗣位，宴乐击鞠不辍。尝乘醉，命感化奏《水调词》。”；“叹曰”为“覆杯叹曰”。

熙宁初，王丞相介甫既当轴处中，而神庙方赫然，一切委听。号令骤出，但於人情适有所离合，於是故臣名士力争其不可。且多被黜降，后来者乃结其舌矣。当是时，以君相之威权而不能有所帖服者，独一教坊使丁仙现耳。丁仙现人但呼之曰“丁使”。丁使遇介甫法制适行，必因燕设于戏场中，乃更作为嘲谑，肆其诮难，辄为人笑傅。介甫不堪，然无如何也。因触王怒，必欲斩之。神宗乃密诏二王，取丁仙现，匿诸王所。二王者，神庙之两爱弟也。故一时谚语有“台官不如伶官”。（蔡绦《铁围山丛谈》）（七月十九日）

按：任氏引此条，名之曰“台官不如伶官”。并有“力争”为“往往力陈”；“丁仙现耳”为“丁仙现尔”；“人但呼之”为“时俗但呼之”；“法制适行”为“法制适一行”；“乃更作”为“乃便作”；“如何也”为“如之何也”；“因触王怒”为“因遂发怒”；“神宗”为“神庙”；“王所”为“王邸”。

元中，上元，驾幸迎祥池，宴从臣。教坊伶人以先圣为戏。刑部侍郎孔宗翰（道辅之子）奏：“唐文宗时，尝有为此戏，诏斥去之。今圣君宴犒群臣，岂宜尚容有

此？”诏付捡官，置於理。或曰：“此细事，何足言？”孔曰：“非尔所知，天子春秋鼎盛，方且尊德乐道。而贱伎乃尔褻慢，从而不治，岂不累圣德乎！”闻者羞惭，叹服。（《澠水燕谈录》）（七月二十一日）

按：任氏引此条，名之曰“以先圣为戏”。并在校记中引“或曰：‘此细事，何足言？’孔曰：‘非尔所知，天子春秋鼎盛，方且尊德乐道。而贱伎乃尔褻慢，从而不治，岂不累圣德乎！’闻者羞惭，叹服。”

崇宁初，大乐阙征调，有献议请补者，并以命教坊燕乐，同为之。大使丁仙现云：“音已久亡，非乐工所能为，不可以意妄增，徒为后人笑。”蔡鲁公亦不喜。蹇授之尝语予云：“见元长屡使度曲，皆辞不能，遂使以次乐工为之。”逾旬献数曲。即今《黄河清》之类，而声终不谐，末音寄杀他调。鲁公本不通声律，但果于必为，大喜，亟召众工，按试尚书少庭，使仙现在旁听之。乐阕，有得色，问仙现如何。仙现徐前，环顾坐中曰：“曲甚好，只是落韵。”坐客不觉失笑。（宋叶梦得《避暑录话》）（七月二十三日）

按：任氏引此条，名之曰“只是落韵”。并有“语予云”为“语余云”；“尚书少庭”为“尚书省庭”；“失笑”为“大笑”。

景定五年，明堂礼成，恭谨太乙宫，赐宴斋殿。教坊伶优举经语以戏。刑部侍郎徐复引孔道辅使契丹责以文宣为戏故事，请诚乐部，无得以六经前贤为戏。予读东坡《通守杭州寄吕微仲》诗自注：“杭有伶人，善学吕，举措酷似，别后令作之以为笑。”诗云：“楚相未亡谈笑是，中郎不见典刑存。”使事切矣。谨厚者顾疑焉。朱文公在讲筵，优人王喜畴于上前效其行止，进退以为戏。用事者欲赏以阁祗候。上将从之，侍郎诵言将入谏，命乃寝。是不可不禁遏也，矧假为燕笑之乐乎！（宋无名氏《爱日斋丛钞》卷二）（七月二十四日）

按：任氏引此条，名之曰“举经语以戏”，略去“予读东坡《通守杭州寄吕微仲》诗自注：‘杭有伶人，善学吕，举措酷似，别后令作之以为笑。’诗云：‘楚相未亡谈笑是，中郎不见典刑存。’使事切矣。谨厚者顾疑焉。朱文公在讲筵，优人王喜畴于上前效其行止，进退以为戏。用事者欲赏以阁祗候。上将从之，侍郎诵言将入谏，命乃寝。是不可不禁遏也，矧假为燕笑之乐乎！”

三、条分为几条，出处或同或不同

（一）出处不同，王氏一条，任氏分为四条

庄宗好田猎，猎于中牟，践民田。中牟县令当马切谏，为民请。庄宗怒，叱令去，将杀之。伶人敬新磨知其不可，乃率诸伶走追县令，擒至马前，责之曰：“汝为县令，独不知吾天子好猎邪？奈何纵民稼穡，以供税赋？何不饥汝县民而空此地，以备吾天子之驰骋？汝罪当死！”因前，请亟行刑。诸伶共倡和之。庄宗大笑，县令乃得免去。庄宗尝与群优戏於庭，四顾而呼曰“李天下！李天下何在？”新磨遽前以手批其颊。庄宗失色，左右皆恐。群伶亦大惊骇，共持新磨，诘曰：“女奈何批天子颊？”新磨对曰：“李天下者一人而已，复谁呼邪？”於是左右皆笑。庄宗大喜，赐与新磨甚厚。新磨尝奏事殿中，殿中多恶犬。新磨去，犬起逐之，新磨倚柱呼曰：“陛下，毋纵儿女啮人！”庄宗家世夷狄，夷狄之人讳言狗，故新磨以是讥之。庄宗大怒，弯弓注矢将射之。新磨急呼曰：“陛下，无杀臣，臣与陛下为一体，杀之不祥。”庄宗大惊，问其故，对曰：“陛下开国，改元同光，天下皆谓陛下‘同光帝’，且同铜也，若杀敬新磨，则铜无光矣！”庄宗大笑，乃释之。然时诸伶独新磨尤善俳，其语最著，而不闻其他过恶。（《五代史》《伶官传》）（七月十五日）

庄宗好田猎，猎于中牟，践民田。中牟县令当马切谏，为民请。庄宗怒，叱令去，将杀之。伶人敬新磨知其不可，乃率诸伶走追县令，擒至马前，责之曰：“汝为县令，独不知吾天子好猎邪？奈何纵民稼穡，以供税赋？何不饥汝县民而空此地，以备吾天子之驰骋？汝罪当死！”因前，请亟行刑。诸伶共倡和之。庄宗大笑，县令乃得免去。（《五代史》记三七，名之曰“奈何纵民稼穡”）

庄宗尝与群优戏於庭，四顾而呼曰“李天下！李天下何在？”新磨遽前，以手批其颊。庄宗失色，左右皆恐，群伶亦大惊骇。共持新磨，诘曰：“女奈何批天子颊？”新磨对曰：“李天下者一人而已，复谁呼邪？”于是左右皆笑。庄宗大喜！赐与新磨甚厚。（《五代史》记三七 名之曰“李天下者一人”）

新磨尝奏事殿中，殿中多恶犬。新磨去，一犬起逐之，新磨倚而柱呼曰：“陛下毋纵儿女啮人！”庄宗家世夷狄，夷狄之人讳言狗，故新磨以此讥之。（《五代史》记三七 名之曰“毋纵儿女啮人”）

庄宗大怒，弯弓注矢将射之。新磨急呼曰：“陛下无杀臣，臣与陛下为一体，杀之不祥！”庄宗大惊，问其故，对曰：“陛下开国，改元同光，天下皆谓陛下‘同光

帝’，且‘同’，‘铜’也。若杀敬新磨，则同无光矣！”庄宗大笑，乃释之。（《五代史》记三七名之曰“铜无光”）

（二）出处不同，王氏一条，任氏分为二条

杨文公《谈苑》载伶人王感化，少聪敏，未尝执卷，而多识故实，口谐捷急，滑稽无穷。会中主引李建勋、严续二相游苑中，适儿击牛于株上。令感化赋诗，应声曰：

“曾遭宁戚鞭敲角，几被田单火燎身。独向残阳嚼枯草，近来问喘更何人！”因以讥二相也。又中主徙豫章，浔阳遇大风。中主不悦，命酒独酌。指北岸山问舟人，云皖公山，愈不怪。感化独前献诗曰：“龙舟万里驾长风，汉武浔阳事正同。珍重皖公山色好，影斜不落寿杯中。”中主大悦，赐束帛。余读《江南野录》载李家明事当嗣主时为乐部头，能滑稽，善讽谏，亦载二诗。首尾大同小异。咏牛诗曰：“曾遭宁戚鞭敲角，又被田单火燎身。间背斜阳嚼枯草，近来问喘更无人！”龙舟诗曰：“龙舟轻 锦帆风，正值宸游望远空。回首皖公山色翠，影斜不到寿杯中。”嗣主因恸，俯首而过。

《谈苑》以感化为建州人，《野录》以家明为庐州人，《谈苑》谓中主，《野录》谓嗣主，未详孰是。（《靖康缙素杂记》卷七）（七月十七日）

尝见牛，晚卧美荫，元宗曰：“牛且热矣！”家明乘谈谐曰：“曾遭宁戚鞭敲角，又被田单火燎身。间向斜阳嚼枯草，近来问喘更无人！”相辅皆惭。（宋司马令《南唐书》二五名之曰“问喘无人”）

从元宗迁南都时，已失江北十四郡，舟楫多行南岸。至赵屯，因辍乐停觞，北望皖公山，谓家明曰：“好青峭数峰！不知何名也”。家明应声对曰：“龙舟轻 锦帆风，正值宸游望远空。回首皖公山色翠，影斜不到寿杯中。”元宗惭之，附首而过。（宋司马令《南唐书》二五名之曰“影斜不到寿杯中”）

（三）出处同，王氏一条，任氏分为二条

崇宁二年铸大钱，蔡元长建议俾为折十，民间不便。优人因内宴，为卖浆者，或投一大钱，饮一杯，而索偿其馀。卖浆者对以方出市，未有钱可更。饮浆乃连饮，至于五六，其人鼓腹。曰：“使相公 作折百钱，奈何？”上为之动，法由是改。又大农告乏时，有献廩俸减半之议。优人乃为衣冠之士，自束带衣裾被身之物辄除其半。众怪而问之，则曰：“减半！”已而两足共穿半，而来前。复问之，则又曰：“减半！”

乃长叹曰：“但知减半，岂料难行！”语传禁中，亦遂罢议。（曾敏行《独醒杂志》）
（六月二十一日）

崇宁二年铸大钱，蔡元长建议俾为折十，民间不便之。优人因内宴，为卖浆者，或投一大钱，饮一杯，而索偿其馀。卖浆者对以方出市，未有钱可更。饮浆乃连饮，至于五六，其人鼓腹。曰：“使相公改作折百钱，奈何？”上为之动，法由是改。（曾敏行《独醒杂志》名之曰“折百钱”）

大农告乏时，有献廩俸减半之议。优人乃为衣冠之士，自冠带衣裾被身之物辄除其半。众怪而问之，则曰：“减半！”已而两足共穿半，而来前。复问之，则又曰：“减半！”问者乃长叹曰：“但知减半，岂料难行！”语传禁中，亦遂罢议。（曾敏行《独醒杂志》名之曰“岂料难行”）

（四）出处同，王氏一条，任氏分为四条

宪庙时，太监阿丑善诙谐，每于上前作院本（杂剧也），颇有方朔谏之风。时汪直用事，势倾中外。丑作醉人酗酒。一人佯曰某官至，酗骂如故。又曰驾至，酗亦如故。曰：“汪太监来矣！”醉者惊迫帖然。旁一人曰：“天子驾至不惧，而惧汪直，何也？”曰：“吾知有汪太监，不知有天子也。”自是直宠渐衰。直既去，党人王越、陈钺尚在。丑作直持双斧，趋踰而行。或问故，答曰：“吾将兵惟杖此两钺。”问钺何名，曰：“王越、陈钺也。”后二人以次坐谪。（《明史·宦官传》语略同，唯以此事为在汪直未去时）保国公朱永掌十二营，役兵治私第。丑作儒生诵诗曰：“六千兵散楚歌声。”一人曰八千兵散。争之不已。徐曰：“尔不知耶？二千兵在保国公家盖房。”于是宪庙密遣太监尚明察之。保国即撤兵，赂尚明，乃止。成化末年，刑政颇弛。丑于上前作六部差遣状，命精择之。得一人，问其姓名，曰公论。主者曰：“公论如今无用。”次一人，问其姓名，曰公道。主者曰：“公道亦难行。”最后一人曰糊涂。主者首肯曰：“糊涂如今尽去得。”宪庙微哂而已。（《纪录汇编》卷一百九十七文林《琳琅漫钞》）（七月九日）

宪庙时，太监阿丑善诙谐，每于上前作院本，颇有方朔谏之风。时汪直用事，势倾中外。丑作醉人酗酒状。一人佯曰：“某官至！”酗骂如故。又曰：“驾至！”酗亦如故。曰：“汪太监来矣！”醉者惊迫，帖然。傍一人曰：“天子驾至，不惧，而惧汪

直，何也？”曰：“吾知有汪太监，不知有天子也。”自是，直宠渐衰。（明文林《琅琊漫钞》），名之曰“知有汪太监不知有天子”）

直既去，党人王越、陈钺尚在。丑作直，持双斧，趋踰而行。或问故，答曰：“吾将兵，惟杖此两钺耳。”问：“钺何名？”曰：“王越、陈钺也。”后二人以次坐谪。（明文林《琅琊漫钞》），名之曰“杖此两钺”）

保国公朱永掌十二营。役兵治宏第。丑作儒生，诵诗，因高吟曰：“六千兵散楚歌声。”一人曰：“八千兵散”，争之不已。徐曰：“尔不知耶？二千在保国公家盖房。”于是宪庙密遣太监尚明察之。保国即撤工，赂尚明，得止。（明文林《琅琊漫钞》，名之曰“六千兵散楚歌声”）

成化末年，刑政颇弛。丑于上前作六部差遣状，命精择之。既得一人，问其姓名，曰：公论。主者曰：“公论如今无用！”次一人，问其姓名，曰：公道。主者曰：“公道亦难行。”最后一人曰胡涂，主者首肯曰：“胡涂如今尽去得。”宪庙微哂而已。（明文林《琅琊漫钞》），名之曰“胡涂去得”）

（五）出处同，王氏一条，任氏分为三条

罗衣轻，不知其乡里。滑稽通变，一时谐谑，多所规讽。兴宗败於李元昊也，单骑突出，几不得脱。先是，元昊获辽人，辄劓其鼻，有奔北者惟恐追及。故罗衣轻止之曰：“且观鼻在否？”上怒，以毳索击帐后，将杀之。太子笑曰：“打诨底不是黄幡绰！”罗衣轻应声曰：“用兵底亦不是唐太宗！”上闻而释之。上尝与太弟重元狎昵，宴酣，许以千秋万岁后传位。重元喜甚，骄纵不法。又因双陆，赌以居民城邑。帝屡不竞，前后已偿数城。重元恃梁孝王之宠，又多郑叔段之过，朝臣无敢言者，道路以目。一日，复赌，罗衣轻指其局曰：“双陆！休痴，和你都输去也。”帝始悟，不复戏。清宁间以疾卒。（《辽史》一九《伶官传》）（七月十九日）

罗衣轻，不知其乡里。滑稽通变，一时谐谑，多所规讽。兴宗败於李元昊也，单骑突出，几不得脱。先是，元昊获辽人，辄劓其鼻，有奔北者惟恐追及。故罗衣轻止之曰：“且观鼻在否？”上怒，以毳索击帐后，将杀之。（《辽史》一九《伶官传》，名之曰“鼻在否”）

太子笑曰：“打诨底不是黄幡绰！”罗衣轻应声曰：“用兵底亦不是唐太宗！”上闻而释之。（《辽史》一九《伶官传》，名之曰“用兵底不是唐太宗”）

上尝与太弟重元狎昵，宴酣，许以千秋万岁后传位。重元喜甚，骄纵不法。又因双陆，赌以居民城邑。帝屡不竞，前后已偿数城。重元既恃梁孝王之宠，又多郑叔段之过，朝臣无敢言者，道路以目。一日，复赌，罗衣轻指其局曰：“双陆！休痴，和你都输去也。”帝始悟，不复戏。（《辽史》一九《伶官传》，名之曰“和你都输去”）

（六）王氏一条，任氏分为六条，出处或同或不同

元宗问黄幡绰：“是物儿得人怜，是物儿者，犹何人儿也？”对曰：“自家儿得人怜。”时赐杨妃号安禄山为子，肃宗在东宫，常危惧，上俯首久之。上又尝登北楼望渭，见一醉人临水卧，问左右是何人，左右不对。幡绰曰：“是年满令史。”又问曰：

“尔何以知之？”对曰：“更一转入流。”上大笑。上又与诸王会食，宁王喷饭，直及上前，上曰：“宁哥何故错喉？”幡绰曰：“此非错喉，是喷帝。”或曰：郑滁州胪于曲江，见令史醉卧池岸，云：“更一转入流。”又开元中，上与内臣作历日令，高力士挟大，置黄幡绰口中曰：“塞穴吉。”幡绰遽取上前叵罗，内靴中。走下曰：“内财吉。”上欢甚，即赐之。上好击球，内厩所养马，犹未甚适。与幡绰语曰：“吾欲良马久矣，谁能通马经者？”幡绰奏：“臣能知之，今丞相悉善马经。”上曰：“吾与丞相言政事外，悉究其旁学，不闻有通马经者，尔焉知之？”幡绰曰：“臣每日沙堤上见丞相所乘皆良马，是必能通知。”上大笑。又黄幡绰滑稽不穷，尝为戏。上悦，假以绯衣。忽一日佩一兔尾，上怪问，答曰：“赐绯毛鱼袋。”上谓曰：“鱼袋，本朝官入合符，方佩之，不为汝惜。”竟不赐。（宋王谠《唐语林》卷五）（七月十一日）

玄宗问黄幡绰：“是物儿得人怜？”（原注：“‘是物儿’犹言‘何儿’也”）对曰：“自家儿得人怜。”原注：“时杨妃宠极中宫，号安禄山为子，肃宗在东宫，常危。上闻幡绰言，俯首久之。（唐赵《因话录》四，据《太平广记》一六四增注。名之曰“自家儿得人怜”）

上又尝登苑北楼望渭水。见一醉人临水卧。问左右：“是何人？”左右不知，将遣使问之。幡绰曰：“臣知之，是年满令史。”上问曰：“汝何以知？”对曰：“更一转，入流！”上笑而止。（唐赵《因话录》四，名之曰“更一转入流”）

玄宗于诸昆季友爱弥笃，呼宁王为大哥。每与诸王同食，因食之次，宁王错喉，喷上髭，王惊惭不遑。上顾其悚悚，欲安之。黄幡绰曰：“不是错喉”。上曰：“何也？”对曰：“是喷帝。”上大悦。（唐李德裕《次柳氏旧闻》，名之曰“喷帝”）

开元中，上与内臣作“历日令”。高力士挟大 ，置黄幡绰口中，曰：“塞穴吉。”幡绰遽取上前巨内靴中，走下，曰：“内财吉。”上欢甚，即赐之。（宋王说《唐语林》卷五，名之曰“内财吉”）

上好马，击球，内厩所饲者，意犹未甚适。会与黄幡绰戏语相解，因曰：“吾欲良马久之，而谁能通于《马经》者？”幡绰奏曰：“臣能知之。”且曰：“今三丞相悉善《马经》。”上曰：“吾与三丞相语政事外，悉究其旁学，不闻有通《马经》者，尔焉得知之？”幡绰曰：“臣自日日沙堤上，见丞相所乘，皆良马也！以是知必通《马经》。”上因大笑而语他。（唐李 《松窗杂录》，名之曰“丞相悉善马经”）

黄幡绰滑稽不穷。尝为戏，上悦，假以绯衣。忽一日，佩一兔尾，上怪问，答曰：“赐绯毛鱼袋。”上谓曰：“鱼袋。本朝官入 ，合符，方佩之。不为汝惜。”竟不赐。（唐李 《松窗杂录》，名之曰“赐绯毛鱼袋”）

四、《优语录》有，《优语集》无

徐知训怙威骄淫，调谑王，无敬长之心。尝登楼狎戏，荷衣木简，自称参军令。王髻鹑衣，为苍头以从。（姚宽《西溪丛语》卷下引《吴史》）（七月十六日）

元宗留心内宠，宴私击鞠无虚日。尝命乐工杨花飞奏《水调词》进酒。花飞惟唱“南朝天子好风流”一句，如是数四。上悟，覆 赐金帛。（王灼《碧鸡漫志》卷四引《南唐近事》）（七月十七日）

孔道辅奉使契丹，契丹宴使者。优人以文宣王为戏，道辅艷然径出。契丹使主客者邀道辅还坐，且令谢之。道辅正色曰：“中国与北朝通好，以礼文相接，今俳优之徒侮慢先圣而不之禁，北朝之过也。道辅何谢？”契丹君臣默然。（宋史孔道辅传）（七月十八日）

元丰中，神宗仿汉原庙之制，增筑景灵宫，先于寺观，迎诸帝后，御容奉安，禁中涓日。以次备法，驾羽卫前导。赴宫观者，夹路鼓吹振作。教坊使丁仙现舞，仁宗御

像，引袖障面，若挥泪者。都人父老皆泣下。呜呼！帝之德泽在人深矣。（邵伯温《闻见前录》）（七月十九日）

永州张子秀发才云：“昔人皆有所祖述，如廉颇慕蔺相如，近世如韩持国祖述晏公之类。蔡京祖述教坊丁仙现，无所不为，以取人主一解颜而已。”（曾纘《南游纪旧》）（七月二十三日）

明昌二年十一月甲寅，禁伶人不得以历代帝王为戏，乃称万岁，犯者以不应为事重法科。（《金史章宗本纪》）（七月二十四日）

陈艳军，大连图书馆副研究馆员。

敦煌本《肇论》校录

王宇 孙惠珍

《肇论》是一部比较重要的佛经，一直未在敦煌文书中发现其唐代写本，日前，我们在旅顺博物馆藏敦煌佛经写本中发现一部《肇论》残本（缺首尾），实属意外。经与《大正藏》核对，异文颇夥。兹将校记录出，以期于佛经研究有所裨补。

一、敦煌本：所以圣迹万端，不为而造，统其幽旨，其致一而已矣。按大正藏本（45/1858/0153b）作：所以圣迹万端，其致一而已矣。

二、敦煌本：夫圣人真心独朗，物物斯照。应接无方，故动与事会。按大正藏本（45/1858/0153b）作：夫圣人真心独朗，物物斯照。应接无方，动与事会。

三、敦煌本：若夫忘知遗会者，是则圣人无私于知会以成其私耳。按大正藏本（45/1858/0153b）作：若夫忘知遗会者，则是圣人无私于知会以成其私耳。

四、敦煌本：寂泊无知，而无不知者矣。按大正藏本45/1858/0153c）作：寂怕无知，而无不知者矣。怕字当是泊字之形似致误。大正藏本尚有多处，不复一一。

五、敦煌本：即文求实，未见其当。按大正藏本（45/1858/015cb）作：寻文求实，未见其当。

六、敦煌本：若二都无得，则无所复论哉。按大正藏本（45/1858/0153c）无则字。

七、大正藏本（45/1858/0153c）：般若义者，无名无说，非有非无，非实非虚。虚不失照，照不失虚。按敦煌本无“虚不失照，照不失虚”。

八、敦煌本：言虽不能言，然非言无以名传。按大正藏本（45/1858/0153c）作：言虽不能言，然非言无以传。

九、敦煌本：舍有而之无，譬犹逃峰而赴溪，俱不免于患矣。按大正藏本（45/1858/0154b）

溪字作壑字。

十、敦煌本：然则圣心有时而生，有时而灭，可乎？按大正藏本（45/1858/0154b）作：然则圣心有时而生，有时而灭，可得然乎？“得然”似衍。

十一、敦煌本：言用虽同而异，言寂则异而同。按大正藏本（45/1858/0154c）作：言用即同而异，言寂即异而同。

十二、敦煌本：夷岳盈溪。按大正藏本（45/1858/0154c）溪字作壑字。

十三、敦煌本：不为而为。按大正藏本（45/1858/0154c）作：不为而过为。“过”字似衍。

十四、敦煌本：外国法师常桮纳。按大正藏本（45/1858/0155a）作：外国法师休纳。孰是孰非，疑莫能明。

十五、敦煌本：始见上人示《无知论》。此论才运清俊。按大正藏本（45/1858/0155a）作：始见生上人示《无知论》。才运清俊。

十六、敦煌本：物无不当，则当而无当。按大正藏本（45/1858/0155b）则字作故字。

十七、敦煌本：贫道劳疾多不佳耳。按大正藏本（45/1858/0155b）作：贫道劳疾多不住耳。“贫道”为印刷之误。

十八、敦煌本：由是异域胜僧，方远而至。按大正藏本（45/1858/0155c）作：由使异典胜僧，方远而至。敦煌本是。

十九、敦煌本：生上人顷在此，同心数年。按大正藏本（45/1858/0155c）心字作止字。

二十、敦煌本：斯理之玄，固常所弥昧者。按大正藏本（45/1858/0156a）作：斯理之玄，固常弥昧者。

二十一、敦煌本：谈者谓穷灵尽数，妙极冥符，则寂照之名，故是定慧之体耳。按大正藏本（45/1858/0156a）作：谈者谓穷灵极数，妙尽冥符，别寂照之名，故是定慧之体耳。

二十二、敦煌本：且夫心之有也，以其有有。有自不有，故圣心不有有。按大正藏本（45/1858/0156a）“有自不有”作“有不自有”。

二十三、敦煌本：圣心不有不无。按大正藏本（45/1858/0156a）心字作人字。

二十四、敦煌本：妙尽之道，本乎无寄，在乎冥寂。冥故虚以，谓之妙尽。存乎极数，故数以应之。数以应之，故动与事会。虚以通之，故道超名外。按大正藏本（45/1858/0156a）作：妙尽之道，本乎无寄。夫无寄在乎冥寂。冥*绝故虚以通之。妙尽存乎极数，极数故数以应之。数以应之，故动与事会。虚以通之，故道超名外。

二十五、敦煌本：不可可物，然非不物。按大正藏本（45/1858/0156b）作：不可而物，然非不物。

二十六、敦煌本：物不物于物，则物而即真。按大正藏本（45/1858/0156b）作：不物于物，则物而即真。

二十七、敦煌本：若如来心。按大正藏本（45/1858/0156c）心字作旨字。

二十八、敦煌本：若以非色于色，则非色不异色。按大正藏本（45/1858/0156c）则字作即字。

二十九、敦煌本：恐谈者脱空，谓有两心，静躁殊用。按大正藏本（45/1858/0156c）作：恐谈者脱谓空有两心，静躁殊用。敦煌本是也。

三十、敦煌本：寂寥虚旷，莫可形名得。按大正藏本（5/1858/0157a）作：寂寥虚旷，莫可以形名得。

三十一、敦煌本：涅槃无名论并表上秦主姚兴。按大正藏本（45/1858/0157a）作：涅槃无名论第四表上秦主姚兴。

三十二、按敦煌本：肇闻夫天得一以清，地得一以宁，君王得一以治天下。按大正藏本（45/1858/0157a）无夫字。

三十三、敦煌本：妙契寰中，理无不统。故能游刃万机。按大正藏本（45/1858/0157a）作：妙契环中，理无不统。游刃万机。

三十四、敦煌本：肇不以人微，猥蒙国恩，得闲居学肆。按大正藏本（45/1858/0157a 20—21）无不字。

三十五、敦煌本：虽屡蒙诲喻，犹怀漠漠。按大正藏本（5/1858/0157a）怀字后有疑字。

三十六、敦煌本：一日遇旨，蒙答安城候姚嵩书问无为宗极。按大正藏本（45/1858/0157a）作：一日遇蒙答安城候姚嵩书问无为宗极。

三十七、敦煌本作：德侔慈氏。按大正藏本（45/1858/0157b）作：德慈侔氏。非是。

三十八、敦煌本：岂直当时之胜范轨，方乃累劫之津梁矣。按大正藏本（45/1858/0157b 06—08）范字作轨字。

三十九、敦煌本：可以近彼先进，拯拔高士。按大正藏本（5/1858/0157b）近字作匠字。误。

四十、敦煌本：岂曰关诣神心，穷究深远。当即以拟义玄门，以喻学徒耳。按大正藏本（45/1858/0157b）作：岂曰关诣神心，穷究远当。聊以拟议玄门，班喻学徒耳。

四十一、敦煌本：吾常以为殊，太甚径庭，不近人情。按大正藏本（45/1858/0157b）作：吾常以为太甚径庭，不近人情。

四十二、敦煌本：幸遇高判，宗途判然。按大正藏本（45/1858/0157b）作：幸遭高判，宗徒[巾画]然。

四十三、敦煌本：僧肇言：涅盘盘无名论 九折 一核体 二征出 三搜玄 四难差 五责异 六诘渐 七讥动 八动寂 九考得 十演 一开 二位体 三超境 四妙存 五辩差 六会异 七明渐 八动寂 九通古 十玄得 第一开宗 泥洹 泥曰涅盘。此三名前后异出，盖是楚夏不同耳。云涅盘，是正名也。按大正藏本（45/1858/0157b）作：僧肇言：泥曰、泥洹、涅盘。此三名前后异出，盖是楚夏不同耳。云涅盘，音正也。

四十四、敦煌本：余尝试论之。按大正藏本（45/1858/0157c）论字作言字。

四十五、敦煌本：骋六通之神骥，乘五行之安车。按大正藏本（45/1858/0158a）按“五行”作“五衍”。误。

四十六、敦煌本大正藏本：以此观者，乃名见佛。以他观者，非见佛也。按大正藏本（45/1858/0158b 21—22）作“见佛”作“正观”。

四十七、敦煌本：然则涅盘大道，不可以有无得之明矣。按大正藏本（45/1858/0158c）“大道”作“之道”。

四十八、敦煌本：是知存不为有。按大正藏本（45/1858/0158c）是字作以字。

四十九、敦煌本：有既有矣，不得不无。无不自无，必因于有。按大正藏本（45/1858/0159a）“无不自无”作“无自不无”。

五十、敦煌本：又称三无为法者。按大正藏本（45/1858/0159a 15—17）无法字。

五十一、敦煌本：妙于有无，即谓涅槃。按大正藏本（45/1858/0159a 17—19）“即谓”作“谓之”。

五十二、敦煌本：岂足以统夫幽极，而拟语夫神道者乎。按大正藏本（45/1858/0159b）作：岂是以统夫幽极，拟夫神道者乎。

五十三、敦煌本：论云涅槃既不出有无。按大正藏本（45/1858/0159b）云字前有自字。

五十四、敦煌本：岂容可责之于有无之内，又可征之于有无之外耶？按大正藏本（45/1858/0159c 11—13）无后于字。

五十五、敦煌本：三乘诸道。按大正藏本（45/1858/0159c）诸字作之字。

五十六、敦煌本：三箭中的，三兽渡河。得渡无异，而有浅深之殊者，为力不同故也。按大正藏本（45/1858/0160b）“得渡”作“中渡”。

五十七、敦煌本：湛若虚空，若如虚空，是如虚空，则涅槃先有，非复学而后成者也。按大正藏本（45/1858/0161a）作：湛若虚空，则涅槃先有，非复学而后成者也。

王宇，旅顺博物馆研究馆员； 孙惠珍，旅顺博物馆馆员。

《文徵明集》校补

于 丹 汤印华

近读上虞罗继祖所辑《雪堂书画隅录》（收入萧文立辑《雪堂类稿·长物簿录》，辽宁教育出版社二〇〇三年三月出版），乃其祖所藏前贤书画题识及诗文册卷之辑录，见有文徵明诗文数首，亟取无锡周道振所辑《文徵明集》（上海古籍出版社一九八七年十月出版）比观，知为文衡山之遗逸诗文。表而出之，于《文徵明集》之重订若《全明诗》、《全明文》之纂辑，或不无蹄涔之益云。

奉训大夫左军都督府经历致仕吕君墓志铭

君姓吕氏，讳言，字伯时，嘉兴之秀水人，故万泉教谕、累赠南京太常寺卿、讳嗣芳之曾孙，文渊阁大学士、赠礼部右侍郎、谥文懿、讳原之孙，通议大夫、南京太常寺卿、讳常之子。正德甲戌，以太学生释褐，拜太平府通判；丁继母忧，改应天府通判，以奉训大夫、左军都督府经历致仕，此处有缺文五十有二。君名家子，生有令质，修正雅训，不事表襮，虽奕世鼎贵，而愿谨自将，未尝席宠恣逸。少受《尚书》于家庭，已而学《易》学《诗》，皆能探究大义。为经义，缛丽而傅与理。数试有司不利，以父荫入太学，再试应天，又不利，乃罢试就谏。始官太平，专督马政。其政有孳牧、有备用，其凡转收转除、新收正收，其弊甚繁，岁输京师，更费无此处有缺文隄，民困尤甚。君少侍太常，习知其故，故能悉心轨口，扶微兴坏，多所绪正。尤尽心民事，凡输将此处有缺文廕广积科谪任调，审画均平，不令偏重，民至今怀之。应天此处有缺文会江右饥民流入境，君承檄赈视，受鬻施糜，具有法程，而往来拊循，不惮劳勩。凡活数万人，死者为坎瘞之，亦以万计。

先是此处有缺文嘉靖初元，诏免江南逋赋，而部使者征发如故，君执不从，曰：“若是，是格诏也，何以示信？”使者劾君抗违朝廷，虽不罪君，而君意已倦，竟自解

去。君所至，未尝以家自随，服用纤悉，不取于官，故视官甚轻，义之所在，直前不顾。应天为京辅官，虽内属，口固有司，倅贰伏谒参，君例不为屈，曰：“京辇之下，比肩事主，此处有缺文岂敢下同群吏，以辱朝廷？”诸曹虽不能屈，心实衔之。其不合而去，盖亦坐此。呜呼，君其庶几以身徇道者耶！进士钱君德洪言，君晚岁潜心性理之学，自谓二十年不知读书，今始有得，至欲外博洽、谢雕绘，以游于圣贤。呜呼，其果然耶？忆在弘治间，先君为南京太仆丞，与太常同官；徵明与君实同笔研，往来相知，四十年于兹矣。君家学渊源，卓有端绪，赋诗缀文，皆不肯碌碌后人，而不谈名理。常言道贵明达，揉此处有缺文令滋违其真。其意雅不欲立门户。不谓别去数年，而君乃此处有缺文。呜呼，其果然耶？君娶项氏，兵部尚书襄毅公之孙、江西参政经之女。子男一人科，娶沈氏，今为秀水县学生。女一人，适进士沈璽。科以卒之又明年己丑十一月八日，葬君于吴兴山麓之新阡，先事奉钱君状来乞铭。铭曰：

烈烈文懿，维时名臣。用不大究，发于嗣人。太常继升，既口既令。口口口口，后先相映。有翼督府，惟仁惟振。维叶蓁蓁，乃宥斯民。民则有怀，身不可屈。舍旃来归，维道之直。岂天则冥，口口懔抑，胡命不淑，尚复有后。

阙 题

前佚若有所同，归筑别业于邑中，号曰复庄。室庐靓深，花竹秀野，日与高人胜士文酒过从；壶觞在前，棋局旁临，歌呼淋漓，邈然有豪杰之思。或劝之仕，则叹曰：“吾既与世未散，则亦已矣。吾岂以悠悠之图，而易吾一笑之乐哉！”盖其特进之资、迈往之气，不能随世俯仰，竟以是自终云。君素精李虚中术，自知年命不永，岁己丑，谓其子曰：“吾行且死，死必以口口日。”因区划家事，与亲友会诀，精神完好，不少渝乱。至朝，泊然而逝，实六月十有一日也。年仅四十有五。君雄俊峭直，遇事激昂。家故高赀，友松既早世，君以嫡长，强自树植，用能衍拓门户，不替而加隆。事母极孝，母亡，丧之以礼，槨衾封莹，必诚必竭。又推母爱以及弟妹，舖被惟适，婚嫁以时，资费咸自己出，比于出分，不私一钱，其笃于伦谊如此。尤重气义，人有患难，乃力为排解，有竞必为平之。既不究于用，乃极意教子，矩矱严整，导以义方，率而程督之，迄用成，其子显融有待，而君不及见矣。呜呼惜哉！君娶钟

氏，生子男一人，即之奇，今为县学生。女五人，长适县学生李守，次适朱掌，次王江，次郭廩，次幼。孙男一人。葬以卒之后几年甲子月日，墓在复庄谢山。铭曰：

志崇亦劬，言奋于儒。维时命之拘，而以义腴。乃义之元，乃率之性，弗究于时，施于有用。既教亦勤，弗以利徇。操德维仁，亦礼之循。岂不有永，命也在天。胡嗇其用，而夺之年？呜呼复庄，作之怍怍，承之竞竞，尚后人之徵。

赠翰林院编修王君墓志铭

王君既卒之二十有三年，其子同祖登进士入官翰林，又三年为嘉靖甲申，朝廷推恩，赠君翰林院编修、文林郎。于是其子言于余曰：“先君卒时，同祖才三岁，无所知识，今墓木已拱，而墓未有刻词，先君相知，无若公最深者，愿赐一言为铭。”呜呼，余忍不有言，以慰君于地下哉！君与余同娶于吴，为河南参政吴公愈之婿，而君馆于吴氏。于时吴公方仕中外，诸子皆幼，吴氏之事，悉主于君。吴故殷盛，蓄产连延，食指千数。君外应宾客，内给共侍，靡密斟度，咸得其宜。居吴垂二十年，吴氏田庐日益加拓，而君不私一钱。吴公尝曰：“吾东西行辄数千里，住辄数年，而不以家为累者，有王生为之婿也。”君才谓敏贍，而口口周慎，有足称者。然君实不乐此，而雅事文翰，虽酬酢纠纷，不废占毕。日坐一室中，左右图史，铅槧纵横，意欣欣若有所得。喜为五七言近体诗，工八分书。出其绪馀，写山水竹石，亦秀润有思致。每有所作，必共余评订，一不足辄复弃去。少习举子，夺于事不得卒业，尝谓余言：“吾世儒家，曾大父以来，世以科第相承，吾父犹不失为校官。乃今自我而绝，有足恨者。”顾其子方晬，曰：“孺子有成，庶酬吾志耳！”呜呼，其意盖有待也，而岂意其遽死耶！今同祖卒践世科，官禁近，庶几不负君所期，而君不及见矣。君风仪玉立，进止详雅，望之虽若峻整，而和易可亲。然其中实有分辨，义利美恶，毫发无所失。观其立志处业，必将有以自见于世。而天不假年，呜呼，可悲也已！君讳银，字世宝，别号求可生，世家苏之昆山。曾祖逊，洪武进士，仕高皇帝为监察御史；父曰敏，石门县儒学训导；母朱氏，金陵人，赠刑部主事之女，四川参政惟正之弟。君生天顺甲申三月十五日，卒弘治己未八月十七日，享年三十有六。配吴氏，

封太孺人。子男一人，即同祖。女一人，适太学生郭寿福。孙男二人、女三人。弘治丙寅葬邑东城某原。于是十又九年矣，始克为铭。铭曰：

宪宪王宗，有衍惟艰。贤科奕奕，世官秩秩。展也法孙，乃弗有绳。不绳其禄，而懿斯笃。言则多，艺言则华。弗究于施，而肇厥家。有谨其承，其发斯宏。鹄翥鸾停，以翼 闾。 闾崇崇，龙章烨烨。嗇名畀年，乃闾而宣。载其荣光，贲兹墓田。墓木则拱，帝命维新。何以昭斯，维千万春。

王母太孺人吴氏墓志铭

太孺人吴氏讳玉如，世为苏之昆山人。曾祖公武，赠永德郎、行在刑部主事。父愈，江南布政使司右参政。母安人夏氏，太常卿仲昭女。以成化乙酉十二月十四日生。孺人生十有八年而殁于室，阅十有八年而寡，又二十有九年，年六十有四以终，嘉靖戊子正月十又九日也。始吴公以夏安人无子，而太孺人最长，为择婚；对曰：同邑王君口口而馆焉。王君亡，太孺人才三十有五，日抚三岁孤以泣，不御膏沐，不听音声，箱笥衣孺，忍不欲视；中外问遗，燕享祭祀，悉屏不与闻。既数年，其孤同祖有知，出就外傅，始理故篋，出遗书衣物以畀曰：“而谨识之，勿忘而父之遗也！”自是归女纳妇，始与人事。又数年，同祖官于朝，太孺人就养京师，寻被命封，年且六十矣，始与宾祭之事。呜呼！太孺人夙遭闾凶，幽忧嫠苦，垂三十年，至是显荣甫及，而沉疾侵淫，靡有宁岁，曾未逾时，而死遽及之。呜呼，其命也夫，其命也夫！太孺人禀性口淑，读书闲礼，事二亲，虽甚狎昵，而顺谨有仪。二亲官游，不恒家居，太孺人实摄家政，豆笲洁修，昭穆顺叙，以若弟妹婚嫁，咸致力焉，不以异母有间。其教子女，褊抱具训，慈严酌宜。同祖稍知，即约以礼范，既长就学，躬加难诘，示之法程。比入官，则勉以立身慎行，终其身不令知有家人生事，所以成就之者，纤悉皆备。居常仰承下受，恩义弗愆，铢黍化治，不烦而理，有古训所称肃雍和平之化。呜呼贤哉！太孺人生子二人，男即同祖，辛巳进士，翰林院编修；女嫁太学生郭受福。孙男二人，法、治；女三人。葬以卒之明年十一月八日，合王君东城之兆。先事，同祖具状乞余铭。余妻吴氏，太孺人女弟也，以常所闻于家人者，考诸状而合，故不辞而为铭。王君讳银，字世宝，家世之详，具余先所为铭。铭曰：

有贤孺人，明顺而祗。命也弗天，亦慎有仪。其仪维何？靡游靡忒，靡容以饰，乃教而克。式斯程斯，载昭用扬。既教斯成，益克有光。维节之光，维夫君则良。乃偕藏兮，千载永藏。

江母周硕人墓志铭

长洲江君孟仁既卒之十有一年，其继室周硕人卒，合葬邑中彩云里之原。于是其子晁，奉郡学士陈君国祥所为状来乞铭。按状，江周皆长洲巨族。始孟仁丧其元配陈，难其继也，得硕人而宜之。于时江氏中落，孟仁方务振植，訾省廛积，日闕于外，而门内之事，付之硕人。执馈饪此处有缺文给供具，咸得其宜，而握劳操苦，以夜继日，卒相孟仁起其家，轶先业而过之。孟仁既老而传，则助其子晁，俾益宏亢，视孟仁弗替而加隆。又口率其子妇以勤，而示之矩范，俾弗堕弃。未几孟仁死，妇褚继亡，遗孤累累，咸硕人抚之，裸抱具训，茹哀以口，迄植诸孙而立之。盖终其身未尝一日置家弗理，亦未尝一日舍麻枲弗治也。或以为言，则举鲁敬姜告之曰：“彼贵且尔，况我齐民乎？”性仁而厚，平居随事振恤，不肯苟利损人。年此处有缺文七十有八，嘉靖七年庚寅十二月庚甲葬此处有缺文，硕人父文达，母陆此处有缺文一人，即晁，娶褚继沈。女二人，婿杨瑄、沈锸。孙男四人，鳌、麒、螟、鯨；孙女一人。铭曰：

有贤令人，温恭维则。于归于江，相攸以克。拮据孔艰，弗怠以闲。此处有缺文诸御闲闲。肇厥有家，亦式之子。始勤以终，维德之履。此处有缺文有隆幽宫。往从夫君，曰允有终。

詹前山小传

詹前山者，歙人詹显章子儒也。歙有万贯山，当其所居之前，因颜其堂曰前山，自叙曰前山人，亦曰前山人。前山之先有名敬者，仕萧时为内史，自后徙歙，因占数为歙人。至唐族衍以大，有以义被旌者，时称义门詹氏。由唐历宋，代有显人，其尤章灼较著者曰文坦，曰武。武数传曰社通，阔达有为，以豪俊长雄其乡，其子奉宁，前山之父也。前山凝重若淑，少不好弄，不习谩语。稍长明经，事进取，以事中辍，去业废举，漫游湖江，历楚逾淮，至吴而次止焉。前山和厚卑抑，巽顺恂恂，未始忤物，而中心直谅，不能脂韦徇人，尤不喜容悦之士，见辄引去。事二亲孝谨纯至，丧之心礼，出则以画像自随，所至展奉思存，过时而哀。推二亲之爱，以及昆弟族属，恩义各尽，缓有所须，必委曲赴之。先是，扬人王心斋者，自云得王阳明之传，讲授淮阳之间，声称甚藉；前山尝从之游，雅知性命之理，故所践履，必依于道。又明慧而敏，居积有方，转输以时，虽亦射时高下，而不肯干没笼利如贾人所为。他贾人竭智侵年，求尽市利，而前山独迂缓容裕，以损为益，多所施贷，入不继出，而日以饶羨，他贾人不及也。所至瞥省之暇，辄出名人硕士与游，文酒燕谈，雍容祥雅，宛犹儒生佳士。所得名贤文翰，什藏维谨，间出示人，口鹭吟讽，喜见眉睫。视货泉流溢，珠玑错落，邈不为意。盖虽征逐贵贱为业，而其所乐有在也。

文子曰：昔人有治产积居而不责于人，能数至千金者，所谓善治生者，殆犹前山之以损为益而得羨赢也。前山能推所有以及人，又能崇塚墓、葺先祠、修谱牒，于凡礼文之事，每深致意焉。太史公曰：“礼生于有而废于无，故君子富，好行其德。”岂前山其人欤？嘉靖二十九年，岁在庚戌，九月既望，前翰林院待诏、将仕佐郎兼修国史、长洲文徵明著。文印徵明白文 西山朱文 停云馆白文

答乔冢宰

拜违台范，七年于此矣。在京时尝一荐竿牍，天远地偏，不知浮沉何如。而徵明寻亦解归，相去益远，兼之林居晦迹，扫灭世事，都不复知左右动静，但企仰光彩，时时翘首北斗光中耳。江京兆来，特蒙宠贶长笺，重以仪物，礼意勤劬，叙次周款。徵明白

念口劣晚生，初无雅故，徒以语言文字之末，受知长者，潦倒之余，遂出陶铸之下。今来弃置未散，百凡颓堕，常恐随世泯没，重贻门墙之羞，不谓明公犹能纪录如此。感念今昔，不可言喻。即承居间以来，养恬乐道，百福骈臻，令郎比已成行，且抱孙此处有缺文。山颠水涯，不废游衍。此皆门生故人之所乐闻者，仰羨仰羨。徵明归吴，五易岁朔矣。家居粗适，惟是衰疾侵寻，旧业都废，无可道者。此处有缺文向委作《还山图》，久病废忘，亦以南北差池，无从递达，逋慢至今。今因门人袁永之刑曹还京之便，辄复肃此，托令宛转寄上。草率荒陋，不足以副来示之意也。中丞家叔已乙酉岁弃世，比且服除；三子虽粗立，而贫无资地，殊可念也。承远惠书物，足纫不忘平生之情，口口不口，仰承尊重，代为叙谢。无阶参侍，伏纸不胜向往。惟万万为道自爱。

诗 稿

连斋先生古明德，履仕蹈道贞而硕。百年家世本儒绅，止庵左辖维名臣。先生明经思继世，数奇不副登庸志。浮沈常调十年更，潦倒卑习百僚底。幸然出宰有民人，遂从百里敷皇仁。承宣抚字廉且勤，亦复起废民维新。十年嘉猷满花县，用世平生志初展。誉民甫达兴先阍，筋力未衰心已倦。紫薇山下春花明，长芦沟水清而澄。山明水秀足寄情，先生一棹来归耕。旋栽松竹开池馆，剩有林泉事登览。风月林泉意兴高，琴尊诗卷生涯淡。生涯口誉聊自适，留取有馀还造物。雅志不惭先世贤，勋名况有佳儿述。儿今效用父志成，策名天府称王宾。岂独风云承父志，行膺雨露沾天恩。祇口优游逾六十，次第遐龄开七秩。朱颜盎洽腴且鲜，鹤骨礧砢清且坚。安知造物不在，靳其荣显延其年。若教宦达向来已，未必寿考身名全。我闻五福寿居一，百龄不以三公易。先生老去一日休，父作子述身无忧。身无忧，居有道，一笑千秋不为老。

题画诗三首

细路盘盘转石根，苍藤古木带斜曛。短筇不觅行来远，回首青山半是云。

别殿阴阴水窈连，汉家帝子有楼船。兰桡竹楫曾千里，锦缆牙樯忆往年。汾水秋风空落日，隋堤杨柳漫青烟。今皇别有同民乐，不遣青龙漾碧川。

瓦溜初起旭日高，苔花晕碧草齐腰。一番浓绿催朱夏，昨夜新波失断桥。积潦情怀浑有病，乍喧衣着最难调。西斋睡起都无事，时有幽禽破寂寥。按此诗见周辑《文徵明集》第一七六页，题作“夏日雨后书事”，“初起”作“初停”，“积潦情怀浑有病”作“积雨情怀浑欲病”。

无锡周道振先生于文徵明用力最劬，所辑《文徵明集》久号善本。偶于书家张子和先生许获睹《平远山房法帖》，乃文徵明行书自作诗贻王廷者（周本一四五一至一四五三页辑致王廷小简十通），比而勘之，方知物难全美。爰削札记之。

页二一。按周本于《春兴》“百鸟鸣周遮”之“鸣”后漏出校记：《平远山房法帖》作“喙”。

页一〇七。按于《不寐》、《新寒》两律后失标出处：《平远山房法帖》。

页一一五。按于《登上方》诗后失标出处：《辛丑销夏录》卷五。

页八八四。按于《雨宿上方》“泉石千年秘”之“泉石”后漏出校记：《平远山房法帖》作“石泉”。

页九六〇。按于《除夕》“殿中曾侍翠云裘”之“侍”后漏出校记：《平远山房法帖》作“引”。又“老对亲朋殊有意”之“意”后漏出校记：《平远山房法帖》作“味”。“殊有味”数见白香山诗中（如《分司》、《初夏闲吟兼呈韦宾客》、《晓眠后寄杨户部》）。“老对亲朋殊有味”尤有味乎其言也。

页九七一。按《寄杨用修》七律惟见《平远山房法帖》，原作：“云绕滇池万里城，孤臣一谪九年更。只今天意何尝定？此日君王本圣明。塞上未须论马失，周南还见著书成。春风想得闻鹃处，水碧山青无限情。”周本释“尝”为“当”，大误。“何尝”“何当”胥见《平远山房法帖》（《灯花》“心憎积雨何当霁”），书法之异瞭然。“何尝”，不曾，究诘之问，欲揭示虚妄尔；“何当”，何时，商询之问，欲企望神灵也。“孤臣一谪九年”，倘所谓天道是邪非邪？此文衡山之搔首问青天也。一文之差，尤非等闲。参观钱起《行路难》之“由来人事何尝定”。

页一四〇三。按《平远山房法帖》作“非敢自衒其陋也”，周本释“非”作“未”，微误。

于丹，大连图书馆副研究馆员；汤印华，大连图书馆馆员。

十载春风忆鳃翁

萧文立

有的人活着

他已经死了

有的人死了

他还活着

——臧克家

天不慙遗一老 我其痛丧导师

一昨在书店购得湖北人民出版社的《中国历代书法精品观止·篆书卷》，因为其中收录了罗振玉先生两副大小篆法书。归来细阅，发现雷志雄、魏开功两先生的说明文章，见识卓萃，远拔时流，雷氏以为罗的书法“以精严端庄、古朴典雅的独特气格，夸傲古今”，“篆书实为可与艺术家型的吴昌硕比肩的大师”，他“追寻的是体现儒家修身养性的规范和内愉的精神世界”，魏氏认为罗“在甲骨文金文方面的书法成就，皆可睥睨侪辈，且有为前贤所不及处”，“堪称近世甲骨文书法之第一人”。读罢当然兴奋，但更深的感触却是哀伤和遗憾。可惜鳃翁刚刚走了，不及见了。鳃翁就是罗振玉先生最钟爱的长孙罗继祖先生，五月二十八日二十一时二十五分，以九十高寿，安详地为鳃直博学的一生画上完美的句号。这样公允而中肯的评价他最敬爱的祖父书法的话，是他长期积郁在胸的，谁知有识者几年前就已经代他说出来了。我要是早些发现这本书，早些拿给他看看，不知他会多高兴啊。

罗继祖先生令人怀念，当然不止是因为他家学渊源，是我国著名的文史学者，专擅中国中古史和古典文献学，精六法八法，更因为他继承了自孔孟以降，中国正直知识分

子“先天下之忧而忧，后天下之乐而乐”的襟怀和直道而行的品德。文立比他整整晚生五十年，因为读了他的《枫窗脞语》，心仪其人，冒昧写信求教，蒙老人不弃，复信欢迎我去谈谈，此后遂谬承奖掖，以为小子可造，得追陪杖履十载，虽未正式拜门，但是从心里尊他为导师，老先生也颇另眼看待。十年来，几乎每周都要趋前请益，更多的是陪老人说说话，一点一滴，春风夏雨，今日追思，已成隔世，不禁悲从中来。

春风风我 夏雨雨我

每次登门，老先生都是不等我落座，便兴致勃勃地拿出一叠稿纸，那是他最近的杂文，一一指示给我看，看完了，照例拿起笔，用那苍劲俊逸的笔迹问我（老人久已失聪，与人只能笔谈），你认为怎么样？遇到得意之作，往往不等我回答，便自己回答道，这是我的精品，这话别人没说过，等等。老人的天真和率直，使我感到非常亲切。遇到还不完全满意的文章，他也会说，这篇不好，这篇没想好。和对自己文章满意居多的评价相反，老人对他的书法，往往是自己摇头，不满意的时候居多。有时我的回答，老人以为还中肯綮，便会很满意地含笑点头，写出些夸奖的话来。品评完自己的近作，老人会拿起书桌上的剪报贴本，一一翻给我看，一边评论着。此时，老人往往叹息生气，有时简直就是愤怒。老人年迈体衰，早已瑾户不出，剪报是他窥见外部世界的最主要的窗口，他从中得到写文章的材料，他曾经多次告诉我，他是把剪报当作历史素材看的。

老学庵里 小炷留灯

老人异常勤奋。发愤忘食，学而不厌，未见好学如丘者矣，孔子这几句话，用在他身上，再贴切不过。我每次拜谒，他老人家一定端坐在书桌前，或看书，或写作，除了有数的几次因病，我从未见过他在干别的事情。这十年因此是他一生治学处世的经验的总结期，他出版了大大小小近十本著作。细细数起来，有六十年治史的结晶品《枫窗三录》、《两启轩笔麈》，有回忆祖父和自己经历的《蜉寄留痕》（包括《庭闻忆略》、《涉世琐记》）、《鲁诗堂谈往录》，书法论集《墨佣小记》，杂文集《罗继祖绝妙小

品文》，诗联集《两启轩韵语》，主编了《王国维之死》，审定了《罗振玉王国维往来书信》，至少一百万字，即将出版的《知所务集》，还有尚未出版的《鲁诗堂回顾录》《鲛庵读史编》和《林下放言集》。总结起来，这十年，老人至少写了二百万字，这可是他从八十到九十岁时做的事情啊。用得上顾炎武的一句诗“老树着花春满枝”。

雕虫小技 具徵情思

这里面大的不说，单举出一项雕虫小技，对联。老人幼年在雪堂先生膝下读书，雪堂于诗喜读杜少陵、陆放翁，老人也受感染，十五岁时作诗，有句曰“辽海春如此，中原战血红”，大受祖父赞赏，到了老年诗兴大发，而不耐苦吟，于是移情到只有两句一联的对联上，出现了创作的井喷期。每天睡前觉后，不能成寐，每有绮思遐想，即在床头捉笔记之，起床后再整理出来。因为我看了连声说好，老人觉得有了知音，所以很长一段时间，大约有两三年罢，对联成了老人和我的首要话题，每次见面，老人一定笑咪咪地拿出一沓稿纸，一年多以后，我为老人印行了第一本联语集《鲛庵楹语》，虽然只有浅浅二三十页，老人还是很喜欢，一时间成了老人送人的好礼物。作对联成为老人晚年的智力游戏，一总大约超过一千副，最后，老人作对联作到意兴阑珊，我为老人收拾一下，连同他的诗，印成厚厚一本《两启轩韵语》，总算为老人留下这段雪泥鸿爪。至于为书法爱好者提供一本挥毫染翰的枕中鸿宝，倒还是次要的。这些对联，题材极为广泛，真是宇宙之大，苍蝇之微，无不包容，而且属对精当，摘辞文雅，足可尚友古之骚人。

平等待人 金不换书

老人一生，治学超过八十年，论旧学功底之扎实广博，在当代是巨擘翘楚，金毓黻四十年代就称赞雪堂祖孙为当代的高邮王氏父子（见其日记，可知不是客套），在吉林大学，他和比他年长二十多岁的于省吾、金景芳并称三老，邓广铭、张舜徽、谢国桢等许多知名学者都很对他另眼看待，但他对后学却十分平等亲切，一些也没有时下许多所谓知名学者吓人的大架子。只要是真心向学的，老人无不倾囊相助，受惠者远不只区区

文立一人。文立最初拜谒他，就是以读他的《枫窗脞语》的浅见为贽敬的，里面颇有不同意他的见解之处（今天看来，往往还是老人对的），老人并不以为意。这在他给人作书时尤其看得出来。老人是当代有数的书法家，书风典雅蕴藉，沉着俊逸，虽然不像有些书法明星那样抢眼，但是在行家眼里，可是无价之宝。不少人求他作书，有的求以重金，有的借重厚礼，文立亲见南方某企业家携来整张的华南虎皮，有的特意加工来文房四宝，但是这些老人统统不要，也不给他们写字，相反，只要是和老人笔谈得高兴，老人以为可与谈可与交者，往往会主动赐法书给你。他有句名言是“金不换书”，他说，我退休，蒙国家照顾，给以全俸，怎么能卖字赚钱呢？仅此一点，就足以廉贪立懦。

感时伤世 老而忧国

当然，老人并不永远是高兴的，永远是谦谦君子，永远流连诗书，与世无争，他有忧心悄悄的时候，有怒发冲冠的时候，毋宁说，这金刚努目的时候更多，更能体现他的精神。看到电视上戏说历史（眼下戏说得最多的清朝，老人最熟悉不过），愈演愈烈，他生气，看到报纸上登载的丑恶现象，像人贩子戕害妇女儿童，像恣意贪污浪费，他生气，像出版界为了钱出些不该出的书，某些书法明星的以丑为美，把杂耍当书法，他生气，像美国轰炸我南斯拉夫大使馆，撞落我军机，他生气，早些时候，报章上乌烟瘴气宣传气功特异功能，他生气，法轮功邪教闹事，他更生气，等等，这些气，老人都化成杂文，口诛笔伐。老人曾戏称，这是我的外王之学，并为他这部分作品集起名叫《是亦为政》，用的是孔子的语言。这种文章，他晚年写的最多，曾有一些学生劝他，何必写这些非学术的东西呢？有时间多留下点名山事业，不是更有意义吗？听到这些劝告，老人总是感到悲哀生气，因为我是支持他写这些文章的一人，他就和我诉说他们对他的不理解和他对他们的不理解。我知道，老人一生是恪守孔孟之道的，他并满足作一个专家学者，他的目标是作志士仁人，他曾有副对联祝贺老友同道的生日，说“君善征文考献，我其老安少怀”，老者安之，少者怀之，那是孔子的志向。他只有以笔作武器来讨伐不法不轨。他的本业是历史，他继承的是司马迁以下直面当代、秉笔直书的传统，他把写这些杂文，也看成是写历史的。他不理解现在学者的，一是治学的范围太窄，都成

了专家，没有通人，二就是标榜作纯粹学者，不敢睁开眼睛看当世。这种看法，或许早被人认为是落伍了，我却为老人至死不改，“执迷不悟”而感佩。

写到这里，已经是凌晨时分，抬头就看到对面墙上悬挂着的老人的亲笔条幅和对联。对联是去年晚秋写的，早已配上精致的装裱，径寸大字，虎虎有生气，写的是老人一副老对联：“治学求深先去傲，做人要好务存诚”，条幅是今年春节，老人写春联后，砚有馀涌，乘兴写的“与人一心成大功，马年颂马志庆”，还没有来得及付装池，我把它们看作老人对后学的厚望和祝福。壬午小暑前四日，距鯁翁辞世一月有馀矣。

哲人千古传圭璋

——忆于师植元先生

张本义

由于出身书香世家，耳濡目染，先生幼年即对中华传统文化产生了浓厚的兴趣。七岁入家塾，过目成诵。在章黄（即国学大师章太炎和黄侃）学派的传人汤景麒、于季舫和梁国铨等先生的教导下，用了八年的时间，精研经籍，打下了坚实的国学基础。十八岁即执教鞭，至解放之初，已被目为“学术权威”，遂名闻遐迩。

在那左风肆虐的年代，先生屡遭极不公正的待遇，历尽了坎坷。先是，被剥夺上讲台和发表文章的权利。后来，被“扫地出门”，凝集了十几年心血的学术研究成果连同收藏的图书、文物都被劫毁一空，以至于被迫回山东老家“劳动改造”。这期间，种地，砌墙，样样苦活都干过，忍饥，挨冻，各种磨难都经历过。“四人帮”垮台之后，先生被请回大连，直至七十年代末期，才又得以正式发表学术论文和书法作品。这些，我都是从别处得知的，追随先生二十几年，极少听他提起这些磨难，更没有看到过他忧愁的面容。

先生曾多次说过，人要迎着阳光走，不要向后看。回头看是苦海，是黑影，向前看，是大道，是朝霞。记得，侍从先生之初，我曾拿了自己写的几首发个人牢骚的旧体诗作给先生看。先生对诗中的消极情绪进行了批评。并说，写诗一定要写乐观向上的诗，不要写晦气诗，诗要关乎国家、社会，昂扬向上才可称为有用的诗。无病呻吟、发个人牢骚或者萎靡不振，难出好诗。这件事，给了我深刻的教育。

先生身处逆境时，将自己的书斋命名为“卷簏书屋”。“卷簏”是一种草，又名“宿莽”，中国最早解释词义的书《尔雅》中说，此草拔心不死。在这里，“卷簏”二字，既表现了先生坚强的信念，又展示了他乐观的精神。

先生的治学精严和博闻强记，确实令人钦佩。他在古文字学、训诂学、音韵学、诗歌、满族文学、明清小说、中日关系史、书法理论和实践诸方面多有建树，为国内不可多得的有多方面成就的大师。特别在文献考证方面，更有很多真知灼见。《礼记·曲礼》有“共饭不泽手”之语，对此，唐代孔颖达解释说：“与人共饭，手宜洁净，不得临食始掬莎手乃食，恐为人秽也。”“掬莎”，即两手相搓。对此，我曾不解，向先生请教。先生说，其实“不泽手”为“必泽手”之误。“不”字系“必”字之讹书，这一点，看看章草“必”字的写法就知道了。上古没有筷子，人们吃饭，以手抓食。故与人共餐前必须“掬莎”洗手，否则不符合礼的要求。后来，我查了章草“必”字的写法果然与“不”字极为相近，信不诬也。这也说明了先生对汉字书体研究的深度。

先生自一九八二年开始，任全国教育学院、师范专科学院古代汉语教学研究会会长，主持一年一度的教材研究会，编写了《古代汉语》等教材。其间，他不仅为全国诸多师范院校编写了古代汉语教科书，而且，不囿旧说，纠正了许多同类教材中的错误。

譬如，《战国策·赵策》中《触龙说赵太后》一文中的“触龙”，前人均作“触聾”。先生经过考证，从清人王念孙之说，即各种教科书中所用的原文“左师触聾愿见太后”系“左师触龙言愿见太后”之误。左师“触龙”之所以误作“触聾”，系古人在传抄进将“龙言”二字的字距拉得太近，由于是竖行，故才出现上述错误。这一观点，现已为国内外众多学者所首肯。

再如，通行的教材将《汉书·司马相如传》中司马相如所穿的“犊鼻褌”，说成是一种类似后世的裤衩的一种服装，谓形似犊鼻（小牛的鼻子）而得名。先生由于精通中医，所以能准确地指出这种解释的错误。原来，“犊鼻”系指人体膝眼上的“犊鼻”穴。这就是说，这种类似今天围裙的汉代服饰，其长度恰在膝盖下膝眼处。这一精辟考证，亦为当今很多著名学者所赞同。

先生的博闻强记，已有很多人著文提及。兹再举给我印象极深的一例。由于研究地方文献，我曾搜集到前清恭王溥伟集唐诗赠东北名士、著名书法篆刻家李西（东园）的一首诗：“寻得桃源访隐伦，天涯住处泪沾襟。江山故国空文藻，愧尔东西南北人。”当时因没查到这四句诗的出处，打电话请教先生。先生随口说出，首句是朱湾的，第二

句是司空曙的，第三句为杜甫的，第四句为高适的句子，并一一指出诗的篇名，当即又将四首诗背诵了一遍。我随即查到了这四首诗，竟然准确无误。

先生的睿智和幽默也是熟悉他的人所愿意称道的。八十年代冬日的一天，先生去沈阳参加一项活动，当时由著名诗人方冰接待。由于房间温度较低，一进门于师对方冰先生幽默地说，“好啊，这回真是给我们‘放（方）’到冰里去了”，惹得大家一阵大笑。

据说，先生七十年代末还常常给学校抄写通知公告之类。甚或帮人包书皮并用毛笔写书名。一日，先生笑着问同系的某位教师，“我在你那里大约有一百多幅书法作品了吧？”那人愕然。及至说到“请数数你的书皮”时，那人方悟，遂即大笑。

先生一生六十余次访问日本，与历任多位日本首相有文字之交，为中日友好事业，做出了突出的贡献，也博得了日本朝野各界的尊敬。其中很重要的原因，除了先生具有高深的学识和儒雅的风度之外，也因为即景题写诗词文句的功力，令人们心驰神往。

一九八二年，先生率书法代表团首访北九州市，日方要求当场表演书法，先生略加思索，提笔写下了：“书道从来谊最亲，西家今日访东邻。一堂共此砚池水，写就深情传子孙。”诗书俱佳，博得一片赞叹。

一九八五年六月访问日本国会，当时的日本国会议长木村睦男先生请求先生题诗。先生当即写了：“东壁图书府，西园翰墨林。诵《诗》闻国政，讲《易》见天心。”赢得了木村先生的尊敬。随后在拜谒奈良唐招提寺内的中国唐代大和尚鉴真墓时，题写了：“舍身东渡传佛法，目瞽年衰志不灭。今日我来千载后，招提寺内几低徊。”至今，我还珍藏着先生题写这首诗的照片。

至于竹下登竞选首相时，先生应邀题写的“能从竹下登龙门”的故事，海内外很多人都早已熟悉。而为日本佳能公司即兴题写的“唯佳方能”，为精工公司即兴题写的“精为上工”条幅早已成为这两家日本大公司的信条。

先生一生热心于公益事业，尤其乐于帮助别人。对上个世纪八十年代大连市书法活动的蓬勃景象，至今很多人还记忆犹新。那时，先生担任大连市书法家协会主席。在繁忙的教学、科研和社会活动之隙，还要为地区书法艺术的繁荣和发展，劳心出力。尤其值得一提的是，他克服了各种困难，创立了“大连市业余书法专科学校”。先生亲自找

校舍，组织教师，制定教学计划，招收学员，并经常拨冗亲自讲授书法理论、古文字学、古诗文等课程。学校办了近十年，还在金州等地开办了分校，最多时每期有二百多名学员。为我市培养了大批书法活动的骨干，我市书法艺术之所以能有今天骄人的成就，与当年业余书法专科学校打下的基础分不开的。一九八三年，由先生发起，在大连建立了全国第一个残疾人青年联合会。为了筹集活动经费，先生率领我们在大连市天津街上摆摊现场书写作品义卖。记得，那是一个初冬时节，先生不顾严寒和疲劳，连续书写了几十幅作品，使所有参加活动的人都深受感动。一九九八年夏季，为支援抗洪救灾，市文联组织大连市著名书画家在大连图书馆大厅进行书画作品义卖活动。那是一个至今令人难忘的炎热的夏天。先生不顾七十高龄，连续三天，按时到场，挥汗作书，坚持始终，并将所得资金，悉数捐往灾区。

和先生交往的人，无不有一个共同的感觉，即先生“容易求”。凡是他能做到的，不论男女老幼，只要开口，一概尽力相助。记得八十年代后期，几乎每次到先生家，都是“高朋满座”，这中间既有老者，也有儿童。有的是问学，有的是求字，也有的来相求教授书法。我曾亲眼见到一个星期天，先生自上午开始接待来访者，直到晚上未能吃上一顿安稳饭。但先生对此毫无怨言。

著名的书画篆刻家刘占鳌先生，在“文革”期间，家中珍藏的书籍资料被人尽数抄去，至九十年代初仍有一大部分没有返还。为了帮助刘老讨回这部分图书，先生可以说是费尽了心血。经过长时间与各方协调，最后，在各级领导的关照下，终于使这部分图书资料物归原主。为此，刘老感激不已，提出要将其中一部分珍贵的图书资料赠给先生，被婉言谢绝。由于我也是当事人之一，知道当时做成此事的不易，故曾几次向先生提起，先生总是淡淡一笑说：“不值一提。”这也使我常常想起《礼记》里“君子有盛德若无”的话。伟哉，泱泱古君子之风！

为了弘扬优秀的中华传统文化，建设学习型城市，大连图书馆成立了白云书院和白云合唱团，举办传统文化系列讲座，吟诵古典诗词。对此，先生全力支持。他欣然为白云书院题写了匾额，先后两次到白云书院作了题为“书法与传统文化”、“传统文化刍议”的讲座。原定今年再作一场“漫谈中国古代礼仪”的讲座。然而，先生的故去，使我们再也无法聆听那旁征博引、妙趣横生的讲座。先生还曾对白云吟唱团古典诗词的吟

诵提出过宝贵的意见。为了纪念白云吟唱团成立一周年，大连图书馆决定编辑并出版纪念文集，请先生题词。先生欣然命笔，题写了“诗词音乐，相辅相成。罗致旧曲，洵属难能。白云吟唱，古韵新声。极力探索，汲古修绠”的诗句。然而，因为走得匆忙，先生竟没来得及看到这本书的出版！

记得有人曾经说过：“一个人的架子和学问成反比，架子越大，学问越小。”作为身兼数十个重要职务的社会名人、大连大学师范学院名誉院长、辽宁文史馆员、首届曾宪梓全国师范教育奖一等奖获得者、从教半个多世纪、弟子数万人的著名教授、教育家、书法家，先生以他的平易和谦虚印证了那句话。

一九九四年，王军和甲申学兄将先生的部分书法作品结集，由青岛出版社出版，请先生作序。先生写道：“作教授上讲台，作学者出版专著，即使水平好些，但它都是我专业范畴以内的事，而书法对我不过是业余爱好。”“十年来，我不曾参加全国性的大展与大赛类的活动。因为我自己深知，一个不会武功的人，又怎么能去打擂台？”

其实，先生也确是一位国内外著名的书法大家，他的书法作品，潇洒俊逸，古意盎然，受到人们广泛的喜爱。其中很重要的原因，是因为他的书法作品，以深厚的学养为依托，处处散发着传统文化的馨香。正如著名鉴赏家杨仁恺先生所说，于师的书法，是“典型正统的文人书法”。日本著名书法家川上景年先生也说：“先生的书法有浓浓的书卷气，所以格调极高。”

先生在《东坡论书窥管》一文中曾说过：“书法作品的格调，与作者的学识修养有着密切的联系，这是书法美学中的一个重要原则。历来有成就的大书家，都是具有高深学术修养的人”。因此，先生在书法教育上，强调对中华优秀传统文化的学习和理解。他一贯主张书家要在学问和人品的砥砺上苦下功夫。

于师在悼念挚友木村睦男先生的文章中说过：“人的生命是有限的，而可贵的精神和艺术事业是长久的。”先生以自己的道德文章和艺术成就，书写了灿烂的人生，赢得了人们的热爱，从而也使自己走向了永恒。辽宁师范大学杨英杰教授在悼念先生时写道：“回眸人间无憾事，十万哀歌送君走。”的确，身后的哀荣说明了一切，先生是可以安息的了。

于师植元先生走了。这段时间，我的脑海中时时浮现着出殡之日，千人自发送先生的动人场面。鲁迅先生曾说，“长歌当哭，是必须在痛定之后的”，确乎如此。白驹过隙，先生西去已逾“七七”。然而，他的音容笑貌，在我的记忆中，非但没有稍稍模糊，反而更加鲜明；对他的思念，非但没有稍稍减弱，反而更加强烈。

唐人邵谒在追念大诗人孟郊时，曾写下了“哲人归大夜，千古传圭璋”的句子，意谓高尚的人逝去，其英名将留传千古。兹摭以为题，记下侍从先生的片断往事，聊作心香一瓣，以寄悠悠哀思。

悼于师植元先生

张本义

其一

菩萨心肠叔度怀，卷施碧草绿云台。

缘何驾鹤飘然去，绛帐空馀弟子哀。

《后汉书·黄宪传》：林宗曰：叔度汪洋若千顷陂，澄之不清，淆之不浊，不可量也。《尔雅·释草》称卷施草拔心不死，先生名其书斋曰卷施书屋。《汉书·阴兴传》颜师古注：洛阳南宫有云台广德殿，明帝图画中兴功臣三十二人于云台。

其二

病榻困师奈远行，浪游宝岛百忧生。

海天忽梦佳音至，谈笑分明夫子声。

先生一月十三日罹病，适余随文化部参访团赴台湾。其间几次电话询问先生病情。曾夜梦先生痊愈出院，不仅谈笑风生且右手仍能作书如旧。

其三

学继章黄鲁殿存，金声玉振儒家魂。

春秋不朽有三立，亮节高风启后昆。

先生早年在章黄学派传人汤景麟、于季舫等先生指导下，精研典籍八年。《文选》王文考《鲁灵光殿赋》：汉辙东后，西京未央、建章之殿皆毁，而灵光殿独存。《春秋左传》：太上立德，其次立功，其次立言，此为三不朽。

其四

四海争传片纸珍，书家本色是文人。

滨城到处留鸿迹，泪眼相看泣自闻！

苏东坡《和子由澠池怀旧》：人生到处知何似，应似飞鸿踏雪泥。泥上偶然留指爪，鸿飞那复计东西？先生题写之匾额市招至今滨城大街小巷随处可见。

其五

受业连滨廿载强，春风化雨沐恩光。

泰山崩圯悲朝暮，颜色犹疑梦屋梁。

《礼记·檀弓》：孔子蚤作，负手曳杖，消摇于门，歌曰：泰山其颓乎！梁木其坏乎！哲人其萎乎！”七日而死。杜甫《梦李白》：落月满屋梁，犹疑照颜色。

其六

道德文章自己持，先生教诲此心知。

承先启后传薪火，硕果盈盈祭我师。